

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

A Genealogical Study of the Concept of Ritual in Sri Lanka

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 良男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004031

儀礼の受難

—楞伽島綺談—

杉本良男*

A Genealogical Study of the Concept of Ritual in Sri Lanka

Yoshio Sugimoto

「儀礼」の概念は、ヨーロッパ・キリスト教世界とくにプロテスタントからは否定的なイメージをもたれている。そこには、カトリックとプロテスタントとの対立関係が潜在しているが、とくに19世紀イギリスにおける「儀礼主義」は、福音主義者からのはげしい非難にさらされた。1830年代をさかいにイギリス植民地政策そして宗教政策は、現地主義から文明化路線へと大きく転換をとげた。それは、福音主義的なイデオロギーに基づく変革であり、そのことが、当然ながら植民地スリランカにおける宗教儀礼のあり方にも大きな変化を与えた。小稿では、ポルトガルに始まり、オランダを経てイギリスの植民地支配を経験したスリランカにおいて、「儀礼」がどのような視線にさらされ、またその視線をどのように受け止め、さらにその結果、現在どのような存在形態を示しているのかについて、系譜学的に跡づけたものである。

This is a genealogical study of the concept of “ritual” in Sri Lanka from the colonial period under European rulers, Portuguese, Dutch and British, and in the post-colonial situation. Ritual, rites and ceremony had become dirty words by the eighteenth century. Ritual came to imply insincerity and empty formality.

The religions of the European powers which ruled Sri Lanka were Catholic (Portuguese), Protestant (Dutch), and Anglican (British) in that order. There was great rivalry and attack from the Dutch Reformed Church against Portuguese Catholicism in the seventeenth century. The main targets were “Idolatry” and “Ritualism.” The situation was relieved at the beginning of British rule. However, social and religious policy changed in the 1830’s under

*国立民族学博物館民族文化研究部

Key Words : Sri Lanka, ritual, Protestant Buddhism, nationalism, genealogy
キーワード : スリランカ, 儀礼, プロテスタント仏教, ナショナリズム, 系譜学

the influence of Evangelicals in Great Britain.

From the second half of the nineteenth century, Sri Lankan Buddhism underwent a gradual process of modernization, or civilization, under the influence of Evangelical Protestantism. The reformed Buddhism linked itself with Buddhist nationalism as part of its attempt to counter Western rules. This “Protestant Buddhism” departed from traditional Theravada Buddhism in promoting a Protestant-like this-worldly asceticism centering on the laity instead of other-worldly Buddhist monks and sangha.

The agenda of unified “Protestant Buddhism” has played an important role in Sinhala Buddhist nationalism since 1956, the 2500th anniversary of Buddha’s nirvana. More than that, phenomena of magic and ritual have recurred in urban areas. These are the paradoxical consequences of the civilization of Sri Lankan “ritual.”

1 問題の所在	4.3 騒擾の儀礼と静寂の儀礼
2 仏教国スリランカのキリスト教	4.4 禁酒運動
2.1 仏教国スリランカ	5 仏教改革
2.2 聖トマス伝説	5.1 仏教僧団の改革
2.3 植民地支配とキリスト教	5.2 異教的な儀礼の排除
2.4 イギリス支配とキリスト教	5.3 神智協会
3 宗教儀礼と王役制度	5.4 ダルマパーラ
3.1 ウダラタ王国の土地所有制度	6 現代スリランカ仏教における呪術と儀礼
3.2 王役	6.1 瞑想
3.3 王役制度のデモンストレーション	6.2 仏教の再呪術化
3.4 イギリス支配と王役制度	6.3 菩提樹供養
4 偶像崇拜と儀礼主義の排除	6.4 文明化のパラドックス
4.1 オランダ時代のキリスト教	
4.2 イギリス支配と宗教	

1 問題の所在

小論は、拙稿（杉本 2001）の問題意識を受けて、スリランカにおける「儀礼」について、キリスト教的「儀礼」概念の歴史性、イデオロギー性に注目しながら、系譜学的な検討を行おうとするものである。とくに、スリランカの仏教的儀礼をめぐって、植民地支配、そしてイギリスの宗教事情などと関連づけながら検討をくわえ、キ

リスト教世界におけるさまざまな対立・矛盾が、植民地スリランカ（当時はセイロン）にどのように影響し、またスリランカの側でどのように受け止められ、さらにはその帰結として現在どのような事態が起こっているのかについて、時代をおって考察することが主要な目的である。

人類学的スリランカ研究の主流は、1950-60年代のイギリス社会人類学派による非単系社会研究（Leach, Yalman, Tambiah）から、70年代の仏教学者が加わっての実践的仏教研究（Gombrich, Obeyesekere, 前田恵學, 片山一良）、そして80年代以降は、呪術宗教研究（Obeyesekere, Kapferer）、あるいは宗教ナショナリズム（Tambiah, B.L. Smith, Bond）へとシフトしてきている。とくに後者は、1983年から激化した宗教民族紛争の深刻化を受けて、宗教と暴力の問題などへと劇的に展開している（cf. Spencer 1990; Tambiah 1992）。ようするに、1970年代以降のスリランカ研究の中では宗教儀礼研究が焦点でありつづけ、さまざまな視点からの研究が進められてきたのである。

人類学における宗教儀礼の研究は、いうまでもなく欧米の研究者の多くがキリスト者であるという厳然たる事実を背景にして、キリスト教モデルを前提とした非キリスト教的宗教・儀礼の研究というかたちで進展してきた。そこでは、キリスト教的儀礼を正面から取り上げようとはしないかわりに、その反転像としての非キリスト教的「原始的」儀礼への偏愛を生み、さらに「スリランカなどのような旧植民地では儀礼の存在そのものの排除というプロテスタント的嗜好が働いて、大きな影響を」（杉本 2001: 267）与えてきた。

キリスト教が人類史上最強の普遍主義原理、文明化装置であることはだれしも認めるところであり、この意味でのキリスト教的諸概念が、隠然としてしかし決定的な影響を与えてきたような事態を、「隠れた普遍主義」あるいは「反転した普遍主義」とでも表現するならば、現在の水準の人類学には、それをヨーロッパ思想にまでたちかえって現地社会との往還関係の中で、系譜学的に問いただすことがもとめられている（杉本 2001: 267; 2002b）。この種の研究としては、アサドの一連の研究（Asad 1993）がもっとも重要であり、また晩近のスリランカ研究においては、スコットの悪霊儀礼および宗教概念についてのポスト・コロニアリズム批判が大いに注目される（Scott 1994; 1999）。

小論は、このような問題意識のもとに、拙稿（杉本 2001）で述べた「儀礼の受難」について、19世紀以降のスリランカにおける植民地宗主国の宗教政策を中心に、その展開と帰結について考えようとするものである。すでに拙稿（杉本 2001）でも述べたように、宗教儀礼をめぐるさまざまな問題の根源は、プロテスタントとカトリック

の対立にある。スリランカは、16世紀初頭以降、ポルトガル（カトリック）、オランダ（プロテスタント）、イギリス（国教会）の支配を受けており、それぞれの宗教政策の影響は決定的な役割を果たしてきた。

スリランカ宗教に則していえば、ヨーロッパ諸国の世界戦略をめぐる権力闘争を背景にした、オランダの対カトリック（ポルトガル）政策、イギリスのアイランド問題を背景にした宗教政策・宗教観、そしてイギリス国教会における高教会派と低教会派の対立などが、反転してスリランカの宗教儀礼観に大きな影響を及ぼしてきた事情がある。ここではとくに、イギリスの国教会低教会派および国教会外のプロテスタント的諸派をあわせた「福音主義者（Evangelical）」による、反カトリック的な立場からの、偶像崇拜・儀礼主義に対する徹底的な攻撃が、ひいてはウェーバー的な意味での呪術の剥奪としての近代化・合理化へむかった点に注目したい。

一方、スリランカ仏教内部においては、ヒンドゥー教的な諸要素を排除して、仏陀一仏信仰にむかう仏教の浄化・一元化が起こっていることが重要である。すなわち、宗教の浄化は、一見内面的・内在的な動きのようにみえるが、実態は、つねに外部を意識した対抗的な運動であったということである。スリランカにおける神祇・悪霊信仰・呪術は、ヒンドゥーの神霊として具象化され、排除・剥奪の対象とされ、さらにそれが仏教そのものの浄化を意味している。そこで仏教は、キリスト教とヒンドゥー教（異教）との中間形態として位置づけられている。仏教はあくまで「異教」の側にあるが、浄化によってキリスト教的なまことの「宗教」にもなりうる。

スリランカにおける植民地期の宗教状況を考えるためには、キリスト教世界におけるカトリック対プロテスタントの対立、そしてヨーロッパからのイメージとしてのヒンドゥー教対仏教の対立という2つの対立軸があり、その上に、ヨーロッパからのオリエンタリズムとスリランカのエリート指導層との思惑のズレなどが関係がからみあっている。スリランカにおける仏教改革運動は、ヒンドゥー的要素を排除して仏教を浄化しようとするものであった。それは仏教を「宗教」化し、プロテスタント化するとともに、シンハラの民族宗教としての性格が強調されたがゆえにヒンドゥー・タミルなどとの新たな対立軸をもつくりだした（杉本1995）。

スリランカの仏教および仏教ナショナリズムには、西欧キリスト教世界における「宗教」の定義およびそれとの関連における「仏教」の位置づけ、そしてその過程における「異教」の代表としてのヒンドゥー教への批判、などの要素と、西欧、スリランカのエリートなどの視線が複雑にからみあっている。こうした複雑な要因をひとつひとつときほぐしたうえで、その功罪を問うていくことが、スリランカの仏教研

究、ナショナリズム研究のみならず、スリランカ研究そのものの核心をなすはずであり、ひいては、人類学的比較研究の新たな可能性をひらくものだと考えている（杉本 2001: 267-268; 2002b: 18-19; 2002c）。

以下、第1章で「仏教国」スリランカにおけるキリスト教受容の歴史を概観したのち、第2章では、スリランカ中央高地部のいわゆる「高地シンハラ社会」の構造をかたちづかった「王役（Rājakāriya）」制度について述べ、儀礼を支える社会経済的基盤とその変貌を明らかにする。次いで第3章で、ヨーロッパ諸国の宗教政策、宗教観とスリランカの宗教儀礼への影響について述べ、儀礼の宗教文化的基盤とその変貌を明らかにする。第4章では、ヨーロッパ的宗教儀礼観、とくに呪術の剥奪から再呪術化にむかう儀礼の変貌について総括する。

小稿では、拙稿（杉本 2001）の問題意識を受けて、おもに「儀礼」観を中心に取り扱っているが、当然、儀礼主義とともにプロテスタントから攻撃の対象とされてきた「偶像崇拜（idolatry）」を核とする「宗教」観あるいは「異教（heathen, pagan）」観そのものの検討が要請される。小稿では、紙幅の限定もあり、宗教儀礼をめぐる複雑な諸要因について、あくまで「儀礼」、「儀礼主義」との関りにおいてのみ触れているが、これらの論点を総合的に考察する別稿を用意している（cf. Almond 1988; Balagangadhara 1994; King 1999）。

なお、小稿は民族誌的記述を主体とするものではないが、高地シンハラ社会における現地調査が発想の根拠になっている。調査は、1983年から86年にかけて、中央州マハワラ県ヤティスワラ郡ワルガンパーヤ村、および隣接するダントゥレ村を中心に断続的に行われた。また、小稿は博士論文『太鼓と法輪——ウダラタ・シンハラ社会の儀礼と権力』（東京都立大学、1995）の一部を換骨奪胎し、大幅に加筆訂正したものである。

2 仏教国スリランカのキリスト教

スリランカは一般に仏教国、仏法の島としてよく知られている。それとともに、キリスト教受容の歴史も、さかのぼって十二使徒の時代までたどることができる。また、16世紀以降、ポルトガル、オランダ、イギリスの順に、ヨーロッパ諸国からの植民地支配を受けるとともに、キリスト教を本格的に受容し、その強い影響下にナショナリズムも勃興してきている。本章では、仏教国のイメージの強いスリランカにおける宗主国イギリスの宗教儀礼観との相関関係およびその帰結を再検討するための前提

として、まずこの島のキリスト教受容の歴史を概観する。

2.1 仏教国スリランカ

スリランカは多宗教・多民族国家である。仏教（人口比約69%）、ヒンドゥー教（15.5%）、イスラーム教（7.5%）、キリスト教（7.5%）という世界の主要宗教を網羅し、また民族的にもシンハラ（74%）、タミル（18%）、ムスリム（7%）その他からなっている。そして、仏教とシンハラ、ヒンドゥー教とタミルという宗教と民族がおおむね一致しているのも特徴で、両者の間に若干生じている差異は、シンハラ、タミルの一部がキリスト教化したことによるものである。

しかしながら、スリランカは一般には仏教国として知られている。とくに、スリランカは、インド本国でほとんど見る影もなくなった仏教の、世界に冠たる総本山としての榮譽を受けている。また、スリランカの王権は歴代、基本的に仏教王権の体制をとってきた。史書によれば、スリランカの建国は仏陀入滅の年、つまり南伝仏教では前483年とされる年に釈尊仏陀が浄化した「仏法の島（Dhamma Dīpa）」にインドから渡来したウイジャヤの手で行われたとされる。その後、アヌラーダプラ時代（前161c～後1017）、ポロンナルワ時代（1017-1255）、コーッテ王国時代（1372-1597）、ウダラタ（Uḍarata, キャンディ）王国時代（1474-1815）などを通じて、一貫して国家宗教、仏教王権の性格を保ってきた。そこには、王権—僧団—仏法の三位一体の構造があり、王権の正当性が仏教によって保証され、僧侶の生活が王権によって担保されるという相互依存関係が成立していた（杉本 1995; 1997）。

スリランカの仏教社会は、19世紀末からのイギリスによる植民地化と、同じころからとくに盛んになったキリスト教ミッションの活動などに大きく左右される。ウダラタ（Uḍarata, キャンディ）王国時代末期の「太守（Nāyakkar）王朝」時代（1739-1815）に、王権はヨーロッパ勢力や旧保守層などとの関係から、著しく「仏教王権」の性格を強めていた（cf. Dewaraja 1988 ほか）。1815年に王国が滅亡してからは、王権という柱を失ったウダラタ（中央高地）社会が、仏教を中心にして再編の過程をたどる。このとき指導的な立場に立った人びとの多くは、ミッション・スクールによる西欧流の教育を受けた新興エリートであった。

したがって、仏教指導者らの理念は、表面的には伝統主義的であるが、その「語法（idiom）」は著しくプロテスタント的、ピューリタン的あるいは合理主義的な色彩を帯びていた。それはひとことでいえば、体制内部の均質化をめざし、政治的・宗教的特権層と封建的な位階体制を解体しようとする方向性をもっている。これは、社会政

治的には支配層・貴族層の特権の剥奪であり、また理念上のカースト否定の動きとして現れる。というのも、ウダラタ王国内の各カーストは、王権と結びついてその職能が定められていたためである (cf. Pieris 1956 ほか)。

一方、宗教文化的な意味でのプロテスタントの特徴は、職能者による知識の独占の解体であり、また仏陀一仏信仰への統合とこれと裏腹の神霊信仰の否定である。これを「仏教一元化」とよぶが、それはまた偶像崇拜、聖者信仰、儀礼主義などを特徴とするカトリック的多元性を否定したプロテスタンティズムの仏教版といえる (cf. 杉本 1988a; 1990; 1995; 1997)。このようなプロテスタンティズムの語法による改革仏教、いわゆる「プロテスタント仏教 (Protestant Buddhism)」は、同時にシンハラ仏教徒の民族主義 (ナショナリズム) の中核ともなった。王国という柱を失ったシンハラの民族主義にとって仏教が新たな民族統合の柱となる。ここで、王権と僧伽との関係の中で上部構造として屹立していた仏教が、シンハラの民族宗教の性格を強めることになる (cf. 杉本 1995; Obeyesekere 1979)。

こうして、プロテスタント的改革仏教によって均質化・一元化されたシンハラ仏教徒の民族主義は、良くも悪くも、スリランカの近現代史の焦点となってきた。スリランカは釈尊仏陀みずから浄化した「仏法の島」とされ、歴代王権は仏教僧伽 (僧団) との協力のもと「仏法の国」の建設をめざしてきた。しかしプロテスタント仏教の展開によって、均質化・一元化された「仏法の民」シンハラの民族主義が昂揚することになる。こうした全般的な「合理化」「均質化」をともなう「近代化」「文明化」の波が、宗教をはじめとしてスリランカ社会全体をおおようになったのである (杉本 1995; 2002a)。

スリランカにおけるキリスト教の直接・間接の影響力は、とくに植民地化以降の歴史を再検討しようとするときに決定的なものがある。その意味で、まず、スリランカにおけるキリスト教の受容と、植民地支配を通じてのスリランカ社会への影響について、概観することにした。

2.2 聖トマス伝説

南アジアにおけるキリスト教の歴史は、イエス・キリストの十二使徒のひとり、聖トマスがひらいたとされている。そして、この物語はインドからスリランカにかけていまでも広く信じられている。

南アジアにおける「聖トマス伝説」は、新約聖書の使徒外伝に根拠がある。聖トマスは、南インドのマラバル海岸 (現ケーララ州) の沖にあるマランカーラ島に上

陸し、最初のキリスト教会を建立したのち、各地で宣教を行ったといわれる。ただ、上陸地は同じケーララ州のクランガノールだという説もある。現在それは紀元52年（50年説もある）のこととされ、のちの1292年には、インドを訪れたマルコ・ポーロがこの地に聖トマスの墓があることを報告している。

「聖トマス伝説」そのものの真偽はともかくとして、南アジア地域のキリスト教の歴史はかなり古くまでさかのぼることができる。すでに3世紀までに、東方（ギリシア正）教会系、シリア教会系のキリスト教が入っていたことは確かである。これは、紀元前から、またヨーロッパ世界で偏西風が「発見」される以前から、偏西風を利用したインド洋交易が盛んに行われていて、南インドとペルシア・ヨーロッパ世界が直接結ばれていたことによる。現在では、キリスト教は当時交流のあったアルメニア商人などを通じてインドに持ち込まれたとする説が有力である。

じっさい、南インド、タミルナードゥ州の州都マドラス（チェンナイ）には、紀元72年に聖トマスが追求を手を逃れるために隠れていたとされる洞窟「リトル・マウント（Little Mount）」、そこから連れ去られて殉教したと伝えられる「聖トマス・マウント（St. Thomas Mount）」、およびその遺骨を祀る「サン・ドメ（聖トマス）大聖堂（St. Thomas Cathedral）」があって、キリスト教徒にとって重要な巡礼地となっている。歴史的に、聖トマスがインドあるいはスリランカまでやってきたかどうかについては諸説あって決着をみていないわけであるが、人類学的研究にとっては、こうした言い伝えが現在もリアリティをもち、また人びとに信じられているということこそがむしろ重要である（cf. Oomen and Marby 2000: 39-40）。

いずれにしても、キリスト教、ユダヤ教、そしてのちにはイスラーム教など西方の諸宗教は、インド洋交易や東西交易の流れの中で、アラビア海を経て南インドに持ち込まれた。キリスト教の窓口となったマラバール海岸（現ケーララ州）は、諸外国におけるインドそのものの代名詞のようになり、ミッション史においては「マラバール宣教」、あるいは移民史においては「マラバール人」などの名称としてひろく流布するようになるのである。

インドにおけるキリスト教の歴史を示すものとして、初期の記録として残っているのは、345年にイェルサレムから司教（Bishop）が渡来したこと、4世紀末にシリア商人カナのトマスがインドにやってきたこと、南インドとセイロンにキリスト教徒があるとする530年の旅行者による報告などである。さらに6世紀（537年）にはネストリウス派のミッションがケーララに渡来し、スリランカにキリスト教徒があることを報告している例もある。その後1294年にはモンテ・コルヴィーノのフランシスコ会士

が、中国に行く前にインドに滞在したとも伝えられている。

2.3 植民地支配とキリスト教

スリランカの本格的なキリスト教化は、1505年にポルトガルが海岸部を植民地化し、ローマン・カトリックを導入したところから始まる。このころスリランカでカトリックに改宗したのは、おもに海岸部の漁民カースト、カラーワ（*Karāva*）であった。カラーワは、漁業だけでなく、ひろく海上交易にも従事していたために、ポルトガルと結ぶのを得策とし、また、このころインド洋交易を支配していたムスリムとの対抗上からもヨーロッパ勢力に目をむけたのである。

このころは、ヨーロッパ・キリスト教世界において、キリスト教徒（*Christians*）と異教徒（*the heathen*）との中世的な二分法が受けつがれ、外部世界に対する布教・宣教による異教世界の「文明化（*civilization*）」が急速に進んだ時代である。いわゆる大航海時代を通じて、ヨーロッパ・キリスト教世界は、デ・ケイロスの著書の題名にあるように、世俗の征服から精神的征服へとその勢力を拡大していったのである（*Malalgoda 1976: 28*）。

ポルトガルは基本的に既成の仏教とヒンドゥー教を異教として迫害し、ローマン・カトリックへの改宗を強要した。その改宗は徹底され、すべての「異教的（*pagan*）」風習、たとえば死者の火葬などが禁じられ、また牛肉を食べさせる踏み絵がインドと同様に行われた（*Malalgoda 1976: 30-31*）。そして仏教寺院やヒンドゥー寺院を打ち壊し、土地登記制度トーンボ（*thōmbo*）を導入するとともに、寺社の財産を奪ってその経済的基盤をも徹底的に破壊した（*de Silva, K.M. 1981: 123*）。

スリランカの仏教にとってとくに大きな打撃だったのは、それまで王権によって支えられていた寺社の経済基盤が奪われたことである。インドからの仏教伝来以来、スリランカの仏教僧伽（僧団）は、基本的に国家仏教の性格を維持し、その一方で歴代の王権は仏教王権の体制をとってきた。こうした王権—僧伽—仏法の相互依存体制は、スリランカから東南アジアの上座仏教圏に共通の構造として長らく維持されてきた（石井 1975; 杉本 1988a）。

ポルトガルは、仏教王権伝統の3元構造を破壊して、寺社の経済基盤を奪っただけにとどまらず、反仏教、反ヒンドゥー教、反イスラーム教の姿勢を貫いて、ことあるごとにこれらの異教を攻撃した。民衆の改宗になかなか成功しなかったミッションは、こうした国家・王権をパトロンにした宗教体制をよく理解して、まずこのパトロンを改宗させる方向に転じ、一定の成功をおさめたのである（*Malalgoda 1976: 28*）。

とくに、スリランカに入ったフランシスコ会は、コーッテ王国のブワネカパーフ7世（1521-51）から布教活動の自由を認められ、その孫の後継者ダルマパーラ（1551-97）を改宗させることに成功した。ダルマパーラは、寺社の領地などをフランシスコ会に寄進してその経済基盤を奪うとともに、みずからの没後はポルトガルの支配下に入ることを認める決定さえてくれた。こうして、一時的ではあるが、フランシスコ会が王権の庇護のもとに「国家宗教（established religion）」のような性格をもつようになった時期もあったのである（Malalgoda 1976: 29; de Silva, K.M. 1981: 109）。

こうした強硬な政策は当然強い反撥を招き、とくに17世紀初頭からインドに進出してきたオランダを頼みにして反ポルトガル活動を行う勢力が出現する。オランダは、1602年に創立された東インド会社（Vereendige Oost-Indische Compagnie, V.O.C.）が国策としてキリスト教への改宗をすすめていた。これは、基本的に東インド会社がミッションに関わらなかったイギリスの植民地政策と根本的に異なっている。したがって、同じ年から、カルヴァン主義の改革派教会がスリランカに渡り活動を始めていた（de Silva, K.M. 1981: 196-197; Arasaratnam 1996）。

1642年に「オランダ改革教会」が設立され、おもにオランダ人とシンハラ人の混血である「バーガー（Burgher）」が信者となり、1722年には信徒42万4千に達した。オランダは、おくれで1658年からスリランカの植民地経営を本格的に始めるが、ポルトガルのようにキリスト教以外の宗教を強権的に弾圧することはなく、在地の仏教・ヒンドゥー教などには比較的寛容だった。かえってむしろローマン・カトリックに対して強硬な態度をとり、カトリック・ミッションの活動を禁じ、カトリックから改革派教会への改宗をもとめた。これによって改宗キリスト教徒はオランダ改革派教会に改宗したが、しかし実質的には旧来の信仰を捨てていたわけではなかった。

このように、スリランカにおいては、ポルトガル支配からオランダ支配への移行を経験するなかで、ヨーロッパ・キリスト教世界におけるカトリックとプロテスタントとのきびしい対立関係の縮図が展開された。このことは、スリランカについてのみならず、ヨーロッパ・キリスト教世界を考えるうえでも、きわめて重要な問題を提起している（杉本 2002a）。

2.4 イギリス支配とキリスト教

1796年に、オランダはスリランカから撤退を始め、かわってイギリスが支配権を握った。スリランカ（セイロン）はイギリス東インド会社のマドラス政庁に編入されたが、インド本国とは一線を画して独立性を保っていた。イギリス支配のもとで

キリスト教布教はプロテスタント、カトリックを問わず自由化された。1806年にはローマン・カトリック信教の自由が認められ、1829年の「カトリック解放令（Catholic Emancipation Act）」によってこれが全島に施行された。この「カトリック解放令」は、イギリス本国におけるアイルランドのカトリック解放令と同時施行されている。アイルランド問題がきびしかったイギリスでは、すでに1778年、91年、93年に順次規制が緩和され、この年に全面的な解放が実現したのである。

オランダ支配のもとで一時改革派教会に改宗していた旧カトリック教徒（カラーワ）は元のカトリックに戻り、オランダ改革派教会はほとんど壊滅した。フランス革命後に復興したローマン・カトリックは、イギリス系ミッションとともに続々とミッションをスリランカに送った。その結果、1806年に66,830人であった信者数が1873年には184,399人、1901年285,018人、1911年339,300人、1921年には368,499人へと増加したことが報告されている（Roberts 1990: 262）。このうち三分の一弱がタミル人であるほかはほとんど低地のシンハラ人とくにカラーワ・カーストである。

カトリック教会は、コロンボに大司教区（Archdiocese）をおき、全島を6司教区（Diocese）に分けて、それぞれを修道会などに分担させた。コロンボとジャフナの司教区は聖母献身会（フランス）、ガーッラ（ゴール）とトリンコマリーはイエズス会（ポルトガル・イタリア）、マハヌワラ（キャンディ）はシルヴェストロ＝ベネディクト会（イタリア）、そしてチラウーは修道院外聖職者がそれぞれ担当となった。

一方、国教会・プロテスタント系では、まず1796年にイギリスが支配権をもったときに初めてイギリス国教会の礼拝が行われ、1817年には（英国）教会伝道協会（CMS）が活動を開始した。CMSの活動はウダラタ（キャンディ）地方から始まり、またたくうちにセイロン全土に及んだ。一方、ロンドン伝道協会（LMS）は1804年から伝道を開始したが1818年までに撤退した。次いでバプテリスト伝道協会（1812）、ウェズレー派メソヂスト（1814）、アメリカ海外伝道委員会（1816）、福音宣布協会（SPG, 1840）などが伝道を開始した（Neill 1964: 295; Latoulette 1961: 415-419）。1901年のプロテスタント信者総数は、教会員（communicant）・非教会員（non-communicant）あわせて計31,071人、うちメソヂストがもっとも多く、次いで国教会であった。

しかしながら、現在のキリスト教の中で、国教会・プロテスタント系諸派は圧倒的に少数派である。2000年現在の推定では、全人口約1900万のうち、キリスト教徒は9.3パーセント176万人、そのうちわけは、ローマン・カトリック126万人（72%）、プロテスタント10万人（0.8%）、国教会5.5万人（0.3%）、その他（ペンテコスタルなど）33万人（19%）となっている（WCE）。

プロテスタント・ミッションは、その本来の目的である「福音」を宣傳するという点では、直接には失敗に終わった。しかし、大英帝国の福音主義的ミッションは、ミッション・スクールを通じた西洋風教育は大きな成果をあげる。それだけでなく、このミッション・スクールからはエリート・ナショナリストが輩出し、スリランカの独立運動に決定的な役割を果たした。こうした、ミッション・スクールのエリート・ナショナリスト養成は、植民地支配を受けた受けないに関らず、非キリスト教地域における近代ナショナリズムにとっては共通した事態といってよい。また、その実態はつかめないが、こうしたミッション・スクールが土地所有の主体として大きな経済力を秘めていることも忘れてはならない。

スリランカの仏教社会では伝統的に、教育は仏教僧侶の手になるものであった。それは文字通り「寺子屋」における読み書きの伝授にとどまり、近代的な意味での教育そのものは重視されていなかった。スリランカを支配したキリスト教ミッションは一樣に教育を重視し、まずポルトガル、オランダが海岸部に多くの学校を建てて教育を振興しようとした。学校は人びとの目を開かせ、キリスト教へと改宗させる手段として重視され、じっさいポルトガルは成功をおさめた。オランダはさらに組織的な教育体制をつくりあげ、各村落に学校教育を持ち込んで、布教・伝道の有力な装置とした。

英国支配期に、ミッションが持ち込んだ出版活動、教育体制を通じて広宣されたのは、「ヴィクトリア朝大英帝国および西欧キリスト教の規準に照らしたスリランカ社会の道徳的改革と再建」への志向性である (Ames 1973: 151)。英語教育は、スリランカの人びとに、「ヨーロッパ科学・文学の宝を開き、キリスト教の明証を人びとの心にもたらす」ものとされた (Ames 1973: 151)。とくに1840年代以降の植民地政策の転換により、スリランカの文明化への介入ははげしさを増していった。しかしそれは、ミッションの所期の目的であるべき改宗者を得ることにはつながらなかった。

こうして、イギリス支配のもとで、国教会あるいはプロテスタント系ミッションは、改宗者を得ることにはほとんど成功しなかったが、教育を通じてみずからの価値観を植え付けることには成功する。1960年代に教育制度が根幹から変えられるまで、ミッションの後援による学校が、公立私立を問わず全体の約半数を占めていた。このようなミッション系の学校で学んで英語を話すごく少数のエリート、および英国風の教育を受けた新興エリート層が、西欧のフィルターを通してみずからの自己意識を涵養することになる (Ames 1973)。それは一方ではスリランカの西欧化としての近代化をめざす親英的な方向に進み、他方では西欧風の語法を用いてみずからの「伝統」

に回帰しようとする方向に進む。19世紀末以降のスリランカの民族主義・独立運動はこのような傾向を背景に二分されていたのである。

こうした仏教とキリスト教との屈折した関係について、次章ではとくに、仏教儀礼の物的・人的資源をともに保証していた「王役」制度を中心に、その変遷を植民地支配との関連の中で概観する。

3 宗教儀礼と王役制度

スリランカの中央高地部にすむいわゆる「高地シンハラ (Uḍa Raṭa Siṅhala)」の社会は、この地域を支配していたウダラダ (キャンディ) 王国 (1474-1815) の統治体制のなごりを受けて、その他の地域とは大きな差異をみせている。王国の体制はとくに、この地のカースト社会の構造に決定的な役割を果たしており、現在もその遺制が生き続けている。なかでも、「王役 (ラージャカーリヤ, Rājākāriya)」は、王国の体制の根幹をなした制度であり、またウダラタ (中央高地) 社会における宗教儀礼の社会経済的基盤をなしていた。

王役は、国土がすべて王に帰属するという前提から、土地を媒介にした各カースト身分の固定化・実体化をもたらす制度である。さらにこの制度は、インド・カースト研究においても問題になっている王権 (政治) とカースト制の関連について興味深い事例を提供してくれる (Hocart 1950; Dirks 1987; Raheja 1988 など)。

ウダラタ王国における王役については、古くドイリーの研究があり、これをもとにしたピーリスの古典的な研究もある (D'Oyly 1975; Pieris 1956; cf. 高島 1980; Gunasekera 1978)。これらを参照しつつ、以下に王国時代の土地所有制度との関連でその概要を述べることにする。

3.1 ウダラタ王国の土地所有制度

ウダラタ王国内の土地はすべて究極的に「王の所有」に帰する。王はこの意味で「大地の主」である (Pieris 1956: 43; Knox 1966: 80-81; 高島 1980: 9-108)。これについてはノックスの有名な記述がある。

国土はすべて王のものであり、王は自分の土地を金銭ではなく役務のために貸与する。そして人民は王から貸与された土地の一部を占用し、借地料のかわりに各自の役務につく。…それゆえいっさいの物事は費用を支払うことなく行われ、どの人も労力への代償として土地を与えられている。…しかし、義務が大きな負担になるとか重すぎると思う人がある

ならば、多くの人がびとがしてきているように、家と土地を捨てて王の役務を免れることもできる。(Knox 1966: 80-81)

このように土地とくに水田は王の「所有」になるが、実質的には王役を負う農民によって「占有」されている。つまり「すべての土地、厳密には水稻の耕作地は、王に対する役務給付を条件として私人によって保有される」のである。高島はこれを「役務保有（制度）」(Service Tenure)とよんでいる(高島 1980: 13)。

ここで王に対して人民が負う役務は、カーストごとに定められている。そして、「土地を所持するものは誰も王の許可なくしてはその役務を変更することはできない」(高島 1980: 14)。これが「王役」制度の核心である。ウダラタ王国時代にはこのような制度を通じてカーストの属性が決定されていたのであり、ここでカースト制と王権との密接な関係がうかがわれる。このようにウダラタ王国支配のもとでは「土地と役務と身分とが、不可分の一体をなすものとして相続され譲渡されるのが常態であった」(高島 1980: 15)。

ウダラタ王国内の農民は、カースト身分状況によって最終的に王権に緊縛されていたが、所有者の王と占有者の農民との関係は直接的なものではなく、間接的なものであった。これはウダラタ王国時代の独特の村落形態によるものである。これを次に一覧として示しておく(高島 1980: 13-19; 杉本 1988a: 290)。

- | | |
|----------------------|--------------------|
| 1. 国領地 Kōralā Gama | 領主のない王国の領地 |
| (0) その他の村落・領地 | 飼象部・大膳部・近衛部など部署の領地 |
| 2. 私領地 Nila Gama | |
| (1) 王領地 Gabaḡa Gama | 王の直轄地 |
| (2) 首長領地 Vidāne Gama | 地方首長の保有地 |
| (3) 主領地 Ninda Gama | 貴族の保有地 |
| (4) 村主領地 Gallat Gama | 村長老の保有地 |
| (5) 寺領地 Vihāra Gama | 寺院の保有地 |
| (6) 社領地 Dēvāla Gama | 神社の保有地 |

「国領地」は、王に直接役務を負う、領主のいない村落である。中心になるのは、ひとつには、ウダラタ王国の行政区分である「9道 (Raṡa) 12州 (Kōralē)」のうちの、王国の周辺部にある各州 (Kōralē) の州知事 (Kōralā) の直轄領であり、またこれには森や新開地もふくまれる。領民は直接国家・王権に役務を給付し、私人に仕えるこ

となく「自由」であることを誇りにしている (Pieris 1956: 25)。高島はまた、国家の各部署・機関に帰する「その他の村落・領地」もこれの下位区分としている (高島 1980: 16-19)。

高島によれば、「私領地」は一般に、「領主直営地 (Mutteṭṭu)」と「役務持分 (Nila Paṅguva)」からなっている。「領主直営地」は世俗領主 (王族・貴族・寺院・神社) に帰しており「特定の土地を分けて賦役労働によるその収穫のすべてを領主の得分とする」土地制度である (高島 1980: 17)。これに対して「役務持分」は領民 (役務負担者, Nilakārayō) が継続的に占有を許されるかわりに、直営地の耕作ないし領主の雑役労働を行う責めを負う土地制度である。この役務持分には「世襲 (*paravēni*)」と「当座 (*māruvena*)」との2種類あり、また狭義には領主直営地の耕作のみを指す場合もある (高島 1980: 18)。

また、エーフェルスは、「私領地」が「バンダーラ地 (Baṅḍāra Land)」と「世襲持分 (Paravēni Paṅguva)」からなると、少しちがった分類をしている。バンダーラ地は、王・寺・社そのものの領地で、(1) 寺社の建物、(2) 領主直営地 (Mutteṭṭu)、(3) 当座持分 (Māruvena Paṅguva) をふくみ、「世襲持分」は王役を負う村人の占有地である (Evers 1972: 77-78)。高島の分類は、役務持分にいくつかの意味があって混乱を招くので、ここではとりあえず、エーフェルスのカテゴリー分類を基準としておく。

こうした状況の中で、領民が負うべきもっとも重要な王役は、国家的祝祭であるマハヌワラ (キャンディ)・ペラヘラへの役務の提供であり、こうした王に対する役務を「王役」とよぶ。いずれにせよ、私領地では領民が土地を「保有」する世俗領主に対して一定の役務を負いながら土地の「占有」を許されるという制度になっていた。したがって、「王領地」の場合も、王は一箇の領主ととらえられる。ここで、王の「所有」、領主の「保有」、領民の「占有」という一種「封建的」な体制が確立していたことを知るのである (高島 1980: 119-121)。

このうち、「王領地」は王の貯蔵庫 (*gabaḍā*) に直属する土地である。なかでも、バンダーラ地の中の領主直営地は、領民が無償かつ全面的に国王の利益のために耕作する土地、世襲持分は、一定の役務を提供するかわりに世襲的に「占有」を許されている土地である。王領地は「大蔵卿 (Gabaḍā Nilamē)」の管轄下にあるが、首相 (Maha Nilamē) あるいはその直属の地方首長 (道・州知事) の管轄下にある土地はとくに「首長領地」とよばれる。ここには比較的低カーストの、「バッガマ (Batgama, 駕籠かき)」がすむことが多い。この「王領地」が、世俗の首長・高官などに譲渡された

ものを「主領地」、寺院・神社に譲渡されたものをそれぞれ「寺領地」「社領地」とよぶ。これらも基本的には、バンダラ地と世襲持分（ないし領主直當地と役務持分）からなっている。また、中南部のサバラガムワ地方でみられた村主の領地をとくに「村主領地」とよぶ（高島 1980: 16-27; Pieris 1956: 50-77; D'Oyly 1975: 81-84）。

このように、ウダラタ王国時代では、王のほか、貴族・神社・寺院の3者がもっとも有力な土地所有者であった。エーフェルスの試算によれば、王役をともなう主領地、寺領地、社領地は、マハヌワラ（キャンディ）県では総計約2,800アムヌ（約5,600エーカー）あり、そのうち1,800アムヌ（約3,600エーカー）が寺領地である。寺領地は全水田面積の1割ほどにあたり、226ヶ村にまたがっていたという。この寺領地は王国中枢のマハヌワラ県とマータレー県に多く、その重要性がうかがわれる（Evers 1972: 18）。

これらの土地所有主体は、王権から所有を許されるのであり、実質的な管理者は、主領地では「貴族・高官」、社領地では「俗人総代（氏子総代, *Basnāyaka Nilamē*)」、寺領地では「住職（*Vihārādipati*）」である。それだけでなく、これら所有者はいずれもゴイガマ・カーストの上層に位置する貴族的なラダラ（*Raḍala*）亜カースト出身者にほぼ限られている。これらの所有者グループは、カースト・親族ネットワークで結ばれているのであり、ここに王国時代のラダラによる土地支配の構図が現れている。

スリランカ・シンハラ社会のカースト社会の構造は、インドに比べるとやや簡素で、人口の約半数が上位カーストのゴイガマ（農民）に属し、ほかにさまざまな職能カーストがある。もっとも多い村落で、十数カーストをふくむ例もあるが、インドのように20～30ものカーストをもつことはない。また、王権との関係が深くブラーフマンが不在でまた不可触民もほとんどみられないことから、インドのカースト制とはいささか趣をことにしている。その意味で、スリランカのカースト制を、擬似カースト制とみるむきもある（Dumont 1980: 215-216）。

寺院、神社を問わず、スリランカ中央高地の宗教施設はすぐれて土地所有者であった。仏教寺院（*vihāraya, vihāre*）は仏殿・菩提樹・仏塔を基本三要素としており、しばしば神祇を祀る社祠を併設している。出家した僧侶が常住するが、僧侶は生産活動を禁じられているので、その生計を村人などからの寄進に頼っている。一方神社（*dēvalaya, dēvale*）には神祇が祀られるが、菩提樹、仏塔など仏教的な要素が混在することもある。宗教的には神職（*kapurāla*）が責任をもつが、世俗権は俗人総代（氏子総代, *Basnāyaka Nilamē*）のものである。

こうした寺社領地の存在は、領民と寺社との関係を規定するものであるが、それは

社会経済的な関係だけでなく、当然宗教的な関係をも規定するものであった。とりわけ、仏教寺院、仏教僧侶と在家信者との関係は、この土地制度と王役制度によって媒介され、独特の形態をとっていた。そこには、きびしい出家主義をとる上座仏教圏のスリランカで、生産活動を禁じられている出家僧侶（禁生産者）と、その生計を支える在家信者（生産者）の関係が集約されている。

寺領地を許されたのは王国時代唯一の僧団シヤム派寺院のみであり、王国滅亡後に創設された他宗派には当然この特権はない。領地をもつ寺院は、「王立大寺院（Rāja Maha Vihāraya）」の名称をもつものが多い。そして実質的な財産管理者は各寺院の住職である。これは当然貴族層の土地支配を意味しているが、注目されるのは、王国から所有権を許されているといっても、財産所有の主体はあくまでも住職個人だということである。したがって、王国滅亡後の寺院の土地は、所有者である住職の裁量で売買することもできるようになった。スリランカでは独立後のスリランカ自由党政権下などで土地所有の上限が設けられたことなどもあるが、寺院などはこの規制を受けないため、大土地所有の温床として悪用された例もある。

したがって、このような制度をウェーバーにならって「僧院領主制（monastic landlordism）」とよぶことができる。さらにエーフェルスは、王国滅亡後、寺院が寄進・布施などの現金の集積機能をもつようになったことから、これを「僧院資本制（monastic capitalism）」とよぶのが適当だとも指摘している（Evers 1972: 19-22; ウェーバー 1983）。

高地シンハラ仏教社会においては、出家僧侶と在家信者との相互依存関係が、二重の相を示している。「禁生産者」としての僧侶の生活を守るための、在家信者からの「布施（*dāna*）」と、僧侶からの返礼としての「功德（*piṅkama*）」との交換である。これは物質的資源と精神的資源との交換・交感関係であり、これによって在家信者はみずからの世界観を委ねた僧伽からの精神的保証を功德のかたちで受け、来世の至福をもとめることができる。僧侶は禁生産者でありながら矛盾なく食糧などの生活必需品を得る。それはまた、仏陀像への布施という幻想を共有する僧侶と信者との「交感」に基づく関係でもある。

このような僧侶の日常生活は、さらに地主と小作という関係のもとでいっそう強化されている。信者と僧侶との関係は、共通の信仰に基づく精神的紐帯ではなく、所有関係を通じたすぐれて社会経済的関係の相貌をもつようになる。このような寺領地・社領地という物質的・実体的制度を通じて、仏教および神霊信仰はその社会的基盤を確固たるものとしていた。とくに大きな規模の儀礼が、土地所有関係を通じて、小作

者の義務として行われていたことは重要である。これは「王役」制度が廃止されてのち、儀礼の経済的基盤が根本から崩れ、儀礼の性格そのものを大きく変える要因になったからである。



3.2 王役

王役、すなわち主・寺・社による土地所有（保有）とそれに対する役務の詳細については、すでにエーフェルス（Evers 1972）と高島（1980）が詳細にわたって検討しているの、ここではかんたんに触れるにとどめたい。

エーフェルスは、行政資料や現地調査資料をもとに、マハヌワラ県ウドヌワラ（Udunuvara）郡にある観光地としても有名なランカーティラカ王立大寺院（Śrī Laṅkātilaka Rāja Maha Vihāraya）の寺領地・社領地についてくわしく紹介している。この寺院は、仏教寺院であるが神祠が併設されており、寺領地と社領地をととももっている。1857-58年には寺領地約700エーカー、社領地約300エーカー、計約1000エーカーの土地所有者であった。1960年代にはそれが、寺領地約470エーカー、社領地約50エーカー、計約520エーカーほどになっているが、それでも大土地所有者には違いない。その土地は寺領地6ヶ村、社領地4ヶ村、計7ヶ村にまたがっている（Evers 1972: 74-81）。

エーフェルスは、この寺院の寺領地、社領地における王役の詳細を示しているが、基本的に次の5種類の役務に要約できるという。これは、その他の寺社領地にも共通する要素だといってよい（Evers 1972: 87-88）。

- (1) 社の領主直営地（Mutteṭṭu）の耕作および関連の仕事
- (2) 寺院の修理修繕
- (3) 寺院の住職・職員へのサービスとまかない
- (4) 毎日・毎週の儀礼への参加
- (5) 寺院祭礼に対する役務

マハヌワラ県ヤティヌワラ郡にある筆者の調査村も、村内の王立大寺院の寺領地で

あった。寺院の創設者ウイジャヤバーフ3世（1232-36）は、85アムヌ（170エーカー）の土地を寺院に寄進した。しかし18世紀ウダラタ王国のラージャシンハ王がほとんどの土地を取り上げ、ウダラタ王の受禄聖職者（incumbent）に権利を与えたという。これは直接にはシャム派の総本山マルワッタ寺院のひとつの僧坊が所有者となり、ここから住職が派遣されるということで、現在もその体制が続いている。

19世紀末の『地誌』によれば、受禄聖職者の手にあった土地は、水田4エーカー、園地4エーカーの「領主直営地（Muttettu）」、そして小作人によって保有されている「世襲持分（Paravēṇi Paṅguva）」が、水田22エーカー、園地36エーカー、焼畑75エーカー、計133エーカーであった（Lawrie 1896/98: 903）。このうち現在も残っているのは、「領主直営地」と「世襲持分」のうちのベラワー・カーストの持分、水田3エーカー半ほどにすぎない。1985年当時この土地は、村内の5世帯のベラワー・カーストが交代で耕作にあたり、収穫を均等に分割していた。『地誌』の記録により、19世紀末の状況を再現してみよう（特記なき場合はエーカー）。

世襲持分の名称	保有者	田地	園圃	焼畑	役務（ルピー）
1. Paṭābandi	Ganegodagē	18.50	32.00	75.00	176.40
	Galkoṭuvagē				
	Mudandiramgē & Wīrasēkara Muḍiyansēlāgē				
2. Nīla	Yakdessālāgē		2.00	4.00	17.65
3. Dawulkara	Pallēgē		1.50		11.70

1. 名誉持分（Paṭābāndi Paṅguva）はさらに三分されているがいずれもゴイガマ・カーストに属していた。「大布施（mahadānē）」の4ヶ月間、毎日、1セール（約4ポンド=900g）の飯、3種類の野菜カレーを供える。2束の花と2つのランプを、午後6時から7時の間にひとつは菩提樹近くにひとつは仏殿に供える。毎月、寺院の土地の3分の1の草取りと仏殿の修理の3分の1、祭礼の飾りつけの3分の1、各祭礼の際の、マハヌワラ在住の聖職者への贈物として、砂糖菓子、キンマ、3つの若いココナツを贈る。

2. 役務持分（Nīla Paṅguva）は、芸能カースト・ベラワーに属していた（なお、この役務持分は、高島のいう広義のそれとは異なっている）。農業労働に従事していないときには日常の低カーストの職務を行う。マハ期に領主直営地の5ペラの土地を耕作し、道具などを用意する。作物・麦藁の脱穀と運搬。草取りのために寺院から5ペラの稲を与える。月に一度僧坊の草取りをする。月に一度僧坊を牛糞で塗り、屋根を

ふく。月に1アムヌの稲を米にして、かわりに4ラーハ (*lāha*) の稲をもらう。月に3回荷物を寺院からマハヌワラへ運搬する。1年に4回駕籠を担ぐ、このとき担いだ者は食事をもらう。聖職者が村にいるときに水を運んであげる。新年にキンマを贈る。

3. ダウル太鼓持分 (*Dawulkara Paṅguva*) はやはりベラワー・カーストに属していた。ポーヤ (*pōya*) 日の朝と晩にダウル太鼓を叩く。聖職者とともに6日間旅に出る。祭礼の際に太鼓を叩く。旅のときには食事をもらう。祭礼のたびごとにキンマを贈る。

同じく『地誌』によれば、ヤティヌワラ郡カンドゥパラータ地区デルデニヤ (*Deldeniya*) 村のデルデニヤ寺院が、隣接するメニクディワラ (*Mānikdivala*)、ラツミーワラ (*Ratmīvala*)、さらにイピラーデニヤ (*Ipilādeṇiya*) 村にまたがって寺領地をもっている例がある。その分布と、これに対する小作人の王役の具体例を示しておく (*Lawrie 1896/98: 152-153*)。

デルデニヤ寺院 (*Deldeniya Vihāre*)

デルデニヤ村

1. 名誉持分 (*Paṭabāndi Paṅguva*) 計3エーカー (水田・園地・焼畑), 小作人2家
役務 (年Rs.29.45相当) として, 月1回2家が敷地の半分ずつの草取り。祭礼時の清掃。祭礼時の寺院の装飾を半分ずつ。祭礼日に3セール (2.7kg) の飯と3種類の野菜カリーを用意する。寺院の改修・管理を半分ずつ。菓子とベテルを正月に提供する。
2. 役務持分 (*Nila Paṅguva*) 水田 $\frac{1}{2}$ エーカーとイピラーデニヤの小さな園地
役務 (年Rs.2.90相当) として, 祭礼時に僧房を牛糞で固める。月1回敷地の草取り。年一度寺院園地の塀の修理。藁で寺院の屋根をふく。名誉持分の小作人の贈物を運ぶ。

イピラーデニヤ村

1. 名誉持分 (*Paṭabāndi Paṅguva*) 水田1.25エーカー, 園地1エーカー
役務 (年Rs.11.70相当) として, 毎月1日間敷地の草取り。祭礼のときの寺院の装飾。祭礼時に1セールの飯, 3種の野菜カリーを用意する。寺院の改修・管理。正月の贈物。

メニクディワラ・ラツミーワラ村

1. 名誉持分 (*Paṭabāndi Paṅguva*) 水田 $3\frac{3}{4}$ エーカー, 園地 $\frac{1}{2}$ エーカー, 焼畑 $3\frac{1}{2}$ エーカー

役務 (Rs.11.70相当) として、月一度の敷地の草取り。仏舍利塔の床の牛糞。仏舍利塔の覆いの屋根ふき。新年の贈物。

3.3 王役制度のデモンストレーション

ウダラタ王国におけるカースト制は、王権と深く結びついていたのが特徴である。とくに王役制度は、カースト制の実体化・法制化を実現する制度であった。王権の中央にはとくに重要なカーストごとの役務 (サービス) を管掌する部署がおかれており、各カーストの伝統的職業は王権への役務を基本としていた (Pieris 1956: 180-187)。王は王国の究極の土地所有者であるが、各カーストの成員は直接・間接に王への役務提供の義務を負っていたのである。

Koṭṭalbadda	ナワンダンナ (Navandanna) 金銀細工職人職の管掌
Maḍigē	カラーワ (Karāva), ムスリム (Muslim) の運輸職の管掌
Baḍahālbadda	バダヘラ (Baḍahāla) 壺作り職の管掌
Badābadda	バダー (Badā) 洗濯職の管掌
Handabadda	籠・唐箕作りのハンディ (Handi) カーストの管掌
Kuruvē	象を管理するパンナ (Panna) カーストの管掌
Hunubadda	石灰焼きのフヌ (Hunu) カーストの管掌
Beravābadda	ベラワー (Beravā) カーストの管掌 (Mahabadda ともいう)
Kinnarabadda	キンナラ (Kinnara) カーストの管掌

(このほか、ワフンプラ (Vahumpula), オリー (Oḷī), バッガマ (Batgama) などは独立した部署をもっていない。)

このような王役制度に基づく役務の返礼のうちでもっとも規模の大きいものが、7/8月に行われる「キャンディ・ペラヘラ祭」に対するものであった。この祭礼の詳細については、すでに拙稿で取り上げているので (杉本 1985)、ここでは割愛する。

ペラヘラ祭は王権が主宰する4大祭の中でもっとも規模の大きい祭礼であり、米を中心にした農業生産物をはじめ、松明や旗などの儀礼物、さらにその準備などの際に必要なさまざまな日用品、太鼓・踊りなどのサービス、などなどが一堂に集められる。このとき、ペラヘラ祭の執行にともなうさまざまな役務、つまり王役の提供は、王の直接の管轄にある国領地・王領地および仏歯寺・4大社の寺領地・社領地などの領民が主体となる。

一方、直接王権と結びついていない村落でも、ペラヘラ祭への参加をもとめられることがある。たとえば、ランカーティラカ寺院では社領地を占有する領民の王役として、ランカーティラカ寺院自体の祭礼への参加はもちろんであるが、「キャンディ・ペラヘラに参加すること」もあげられている (Evers 1972: 90)。1985年当時でも、筆者の調査村からは、ベラワー・カーストが太鼓たたきや踊りに動員され、またバグガマが松明運びに動員されていた。隣村からは、ゲートの飾りをつくったり、行進に参加する象の世話を請け負っているところもあった。

『地誌』からうかがえる19世紀末の事情も同様で、たとえば、ハングランケタ社の社領地の王役に、大団扇、松明、旗などを供出することや、マハヌワラのパッティニ社の掃除の請け負いが入っている (高畠 1980: 42-43)。また、仏歯寺の寺領地であったマハヌワラ県ハリスパットウ郡アラデニヤ (Aladeniya) 村の例では、日常的に農作物などを奉獻するほか、全領民がペラヘラへの参加をもとめられ、またいくつかの領民は王権が行っていた4大祭すべてへの参加を義務づけられている (Lawrie 1896/98: 7-8)。さらにヤティヌワラ郡ドダンワラ (Doḍanvala) 村のドダンワラ大神社 (Doḍanvala Maha Dēvēlē) の領民のうち、ベラワー・カーストは10日間キャンディ・ペラヘラに参加しなければならない (Lawrie 1896/98: 175-176)。ハングランケタ社はマハヌワラのパッティニ社と深い関係にあり (高畠 1980: 41-50)、またドダンワラ社はナータ社と関係が深く、そのためキャンディ・ペラヘラ祭でも重要な役割を果たすのである。

ヤルマンはこれについて次のように指摘している。「シンハラ人が非常に好む儀礼的行列 (ペラヘラ) の機能のひとつは、公的儀式においてカースト序列を明示的に表現することにあつた、あるいはいまでもそうである」 (Yalman 1967: 58)。もちろんその中心がキャンディ・ペラヘラ祭であることはいうまでもない。このように、キャンディ・ペラヘラ祭では、中心から周辺にむかって濃淡の差はあるものの、直接間接に王役制度のデモンストレーションの趣をみせていたといつてよい。

3.4 イギリス支配と王役制度

ウダラタ王国で成立していた王役制度は、イギリス支配が始まった当初はそのまま温存された。イギリスは1815年3月に「キャンディ条約 (The Kandyan Convention)」を締結し、スリランカ全土を植民地化した。イギリスは初め、それまでの旧ウダラタ王国 (高地シンハラ) —旧植民地 (低地シンハラ) —旧ジャフナ王国 (タミル) に三分されていたスリランカのそれぞれの伝統を尊重し、イギリス化、文明化を性急に

進めようとはしなかった。当時の大英帝国の植民地経営は、基本的に現地主義をとっていたからである。こうした現地主義の原則は、1830年代まではかわっていなかった。

その後、1830年代の「コールブルック=キャメロン改革」によって、スリランカは大きく変貌する。この改革は、イギリスの福音主義的な理念に基づく改革であり、自由放任経済、ベンサム的法改革、人道主義などを持ち込もうとしたものであった。そして、それまで低地シンハラ、高地シンハラ、タミルと、それぞれの地域、民族の違いにより、行政的にもバラツキがあったのを、全島一元化することが最大の目的であった。とくに、旧ウダラタ王国中枢がもっていたさまざまな特権が排除され、それを享受していた仏教寺院・僧伽（僧団）などにも大きな影響が及んだ（de Silva, K.M. 1981: 247-248）。

ただし、ダ・シルワによれば、当時の歴代総督は、本国での福音主義、キャメロンのベンサム主義、コールブルックのリベラリズムなどの影響はそれほど強く受けておらず、改革の動きは比較的遅かったという。これは、東インド会社のインドの行政官との大きな違いだったようで、ダ・シルワは「スリランカの行政官が無能で役立たずがそろっていた」と手厳しいことをいっている（de Silva, K.M. 1965: 20）。

たとえば、マッケンジー（Stewart Mackenzie, 1837-1941）総督時代の行政官はおおむねトリーで高教会派が多く、次のキャンベル（Sir Colin Campbell, 1841-46）総督自身は長老派で、政治的に強い信念をもっていなかった（de Silva, K.M. 1965: 21）。これにかわって、1845年にセイロン政庁植民地省長官に任じられたテネント（Sir James Emerson Tennent）や、植民地省事務次官ジェイムズ・ステイーブン（James Stephen）が、福音主義的政策の施行に大きな役割を果たしたのである（de Silva, K.M. 1965: 22-26）。

また、19世紀半ばから、イギリスはこの島をプランテーション経済に根本的に変えたが、こうした経済構造の変化がコールブルック=キャメロン改革の実効をあげるのに大きく作用した（de Silva, K.M. 1965）。イギリスはまず低地での砂糖の成功に続き、1840年代からコーヒー、さらにコーヒーの病害と国際競争力の低下とともに、1880年代からは紅茶のプランテーションへと移っていった（Bandarage 1983）。イギリスは登記制度を導入するとともに、1840年布告によって、私的所有概念の乏しい農民から土地を譲り受けてプランテーション化するなどの政策をとる。これによってウダラタ社会では、王国時代の土地所有制度が崩壊した。ウダラタの独自性は崩れ、伝統的なシンハラ農民と、イギリスが南インドから移住させたタミル人プランテーション

労働者との二重社会となったのである (de Silva, K.M. 1965: 1-14)。

このような状況のもとで、王役制度も大きく変貌をとげる。イギリス政府は、1815年以降も王役を廃止せず、これを公的な役務への義務と解釈し、道路工事の労働者などの確保のために利用した。皮肉なことに、この道路工事はウダラタ地方の防衛上の地の利を失わせるために行われたものである。1817年から18年にかけて、ウダラタの僧侶・貴族など旧保守層を中心に大きな叛乱が起こったが、これは結果的にイギリス政府の警戒感をあおり、かえってウダラタの独立的な地位を損なうことになる。道路の整備もその一環であった。

イギリスはさらに、各カーストの「王への役務」をカースト成員の個人的役務とも解釈し、カーストごとの職業を固定化する方向に動いた。このため、「シナモン搾り」に職業を限定された「サラーガマ (Salāgama)」などはイギリス商業資本との競争に負けて大きな損害をこうむることになる。こうして、「王役」が「国役」となるとともに、カーストの固定化にも働いたのである (de Silva, K.M. 1965: 4; 1981: 243-246)。ここでも、インドと同様に、英国支配がカースト制を強化したことがわかる (Fuller 1978; Inden 1990)。

しかし、「王役」には「強制労働」「苦役」の印象が付きまとい、本国の福音主義者 (Evangelical) や博愛主義者 (Philanthropist) などの不評をかってきた。本国からの反対を受けて、1832年の緊急勅令 (Order-in-Council) によって正式にその廃止が命じられた。批判の先頭に立ったひとりに、アフリカの奴隷解放運動の中心にあったウィリアム・ウィルバーフォース (William Wilberforce) があつた。それは、この王役批判がアフリカでの奴隷解放運動と連動していることを意味し、またそれは初期人類学史にも深い関りがある。

19世紀初頭から福音主義者やクエーカーなどの博愛主義者が展開したアフリカ奴隷貿易への反対運動によって、1833年に奴隷制が廃止されたが、運動の副産物として、原住民の言語・慣習などの情報蒐集も活発に行われ、民族誌的知識の蓄積がはかられた。19世紀前半のイギリス初期人類学を代表する J.C. プリチャード (James Cowles Pritchard, 1786-1848) の *Researches into the Physical History of Man* (1836-47) はこのような活動の成果である。さらにバクストン、ホジソンらが中心となって1837年に「原住民保護協会 (The Aborigines Protection Society)」が創設された (Stocking 1971: 369-370; リーンハート 1967: 6)。

王役の廃止によって直接影響を受けたのが、国家的儀礼である。伝統的にウダラタ王あるいは仏齒寺が所有していた土地は、これにともなう王役によって、その地

の小作人をさまざまな儀礼への役務のために動員する役割を果たしていた。王役の廃止は、こうした無償の役務提供の機会を奪うことになり、国家的儀礼などの執行が困難になったのである。また1832年以降、次第に土地が売却されて、その経済基盤さえも失うことになる。イギリス政府はこれに対して、現金での援助を決定し、それが1844年以降に廃止されるまで続く（de Silva, K.M. 1965: 67-68; Hardy 1841）。これによって、王役あるいは無償の役務提供によってまかなわれていた儀礼の執行に、現金が介在するようになるきっかけを与えたといえる。

王役の実質的な内容は、寺院や神社が「私的に」所有している土地をもっぱら耕作する小作人に一部継承されている。この場合、すでに王権という後ろ盾を失っているものの、あくまで抽象的・象徴的な意味での「王」への役務として行われている。現在のワルガンパーヤ村においては、この王役の残像は、わずかに残った寺院所有地の耕作権を与えられたベラワー・カーストが、毎日3度の太鼓打ちおよび寺院での行事の際の太鼓打ちなどの役務を負うところにみられるだけである。

こうしたイギリス支配の転換は、旧保守層の危機感をあおる結果となった。とくに旧保守層が怖れたのは、コールブルック=キャメロン委員会勧告の実施が、宗教の自由を脅かすのではないかという点にあった。そのため、1834年には従来の政策に変更がないことをとくに宣言する必要があるほどである（de Silva, K.M. 1965: 68）。しかし、この危機的状況にあって、仏教界は、旧ウダラタ王国の貴族層の利害を反映した「シャム派」とそのカースト基盤の構造に反対した低地の新興エリートの利害を反映する「アマプラ派」その他に分裂しており、またさまざまな内部対立も露呈していた（Dharmadasa 1992: 87-89）。

1848年にはイギリスの強硬な土地政策をめぐって大きな「叛乱」が起こった。この叛乱の直接の原因は、プランテーション・システムの導入によって、とくに旧王国領内の農民の土地が取り上げられたことに対する反撥であったが、これには宗教政策も一役かっていた。それは、1815年のキャンディ条約第5条にもられた信教の自由の保証が廃止されるのではないかというおそれからであった（Dharmadasa 1992: 91-92; de Silva K.M. 1965: 10-20; 1981: 277-281; 4. 2参照）。

こうして、仏教側に西欧とくにキリスト教ミッションに対する反感と対抗意識が昂揚するのは当然の帰結といえる。仏教界はこうした危機感を受けて、“association”や“society”などの名称をもつ仏教徒の組織をつくり、組織的な活動を行うようになる。そこで、近代的な印刷術なども利用して、ミッションに似た宣伝活動も行うようになった。さらに、仏教界はキリスト教に対して対論を挑み、両者の対立がいやがうえ

にも尖鋭化する (Dharmadasa 1992: 92-100)。

そこでは、イギリス側の宗教政策とその背後の宗教・仏教観と、スリランカの側からの植民地支配者への抵抗という新しい関係が生まれる。次章では、植民地支配を通じたイギリス的あるいはヨーロッパ的「宗教」観の影響が、スリランカに及ぼした影響について検討することにした。

4 偶像崇拜と儀礼主義の排除

スリランカは、ポルトガル、オランダ、イギリスの順に植民地支配を受けたが、これらの諸国はそれぞれ、カトリック、プロテスタント、イギリス国教会という宗教システムが国家存立の重要な部分を占めている点で共通している。そのため、スリランカにおける植民地政策についても、宗教的な側面が重要な位置にあったことは、あまり注目されてこなかったが、見逃してはならない点である。とくに、ポルトガル支配からオランダ支配への移行によるカトリック対プロテスタントの関係、そしてイギリス支配が始まってからの、イギリスにおける高教会と低教会・福音主義との対立 (cf. 杉本 2001)、アイルランド問題、などが直接間接にスリランカに影響を及ぼしている。

以下本章では、オランダの対ポルトガル・カトリック戦略を露払いとして、イギリスの福音主義の戦略を中心に、スリランカの宗教行政への影響について述べることにしたい。

4.1 オランダ時代のキリスト教

2章で述べたように、ポルトガルは強硬な宗教政策をとり、強圧的な改宗策をすすめた。こうした強硬策は当然はげしい反撥を招き、とくに17世紀初頭からインドに進出してきたオランダを頼みにした反ポルトガル活動を行う勢力が出現する。オランダ東インド会社は、国策としてキリスト教への改宗をすすめ、カルヴァン主義の改革派教会が活動を始めた。1642年には「オランダ改革教会 (Dutch Reformed Church)」が設立され、強硬な改宗策をとって、1722年までに40万あまりの信者を獲得した (WCE; Malalgoda 1976: 29)。

オランダはポルトガルのようにキリスト教以外の宗教を強権的に弾圧することはなく、仏教・ヒンドゥー教などには比較的寛容だった。オランダはむしろ、ポルトガルの影響力を排除するために、ローマン・カトリックに対して強硬な態度をとった。カ

トリック・ミッションの活動を禁じ、カトリックから改革派教会への改宗をもとめた。これによってキリスト教徒の多くはオランダ改革派教会に改宗したが、実質的には旧来の信仰を捨てていたわけではなかった (WCE; Malalgoda 1976: 29-30)。

ただポルトガルは現地人の司祭を認めていなかったために、オランダ時代に入って30年ほどは司祭不在の状態に陥った。しかしようやく1687年にゴアのインド人神父ヴァス (Joseph Vaz) が秘かにスリランカに渡り布教を再開する。さらにその僚友ゴンサルヴェス (Jacome Goncalvez) がヴァスの意志を継いで布教を行い、シンハラ語・タミル語による聖典の出版を行った。オランダ時代のカトリックはヴァス神父の「オラトリオ会」の活動が唯一のものであった (Don Peter 1979: 244-249)。

ヴァス神父らはとくにウダラタ (キャンディ) 王国のウィマラダルマスーリヤ2世 (Vimala Dharma Sūriya II, 1686-1706), ナレーンドラシンハ (Narēndrasinha, 1706-39) 両王に好意的に受け入れられた。しかしその後の、もともとタミルナードウのテルグ系ヒンドゥー教徒の王が支配した太守 (ナーヤッカル) 王朝期 (1739-1815) は、それ以前のシンハラ諸王がヒンドゥー教ないしキリスト教に傾いていたのに対して、かえって仏教政策を強化し、その支配権を確立した。こうして、いわゆる「政治的仏教主」の支配下で、キリスト教の直接の影響力は失われた。かくしてシンハラ仏教王権の黄金期がテルグ系タミル・ナーヤカ支配者の手によって実現される。ウィマラダルマスーリヤ, ナレーンドラシンハ両王のカトリックへの傾斜は、その反動として、ウダラタ王国末期の仏教王権の強化を招く皮肉な結末を迎えることになった。

こうした反カトリックの政策は、教育制度にも及んだ。というよりオランダは学校教育を改宗のもっとも重要な手段であると位置づけていた。その主要な目的は、ポルトガル時代にすでにスリランカに根を下ろしていたローマン・カトリックを駆逐することにあった。そのため、村ごと、教区 (parish) ごとに学校をつくったが、校長 (Palliyē-gurunansē) は、教区のトーンボ (土地登記簿) の管理や、出生、洗礼、結婚などの登録にも責任をもち、まさに教育と行政の末端機構との二重の役割をになっていた。親は子供の学校の校長にトーンボを管理され、いやおうなしに国家宗教の体制に緊縛される結果となった (Ruberu 1962: 35; Arasaratnam 1996: XVIII 24-25)。

学校では、ローマン・カトリックからプロテスタントへの改宗者に対して、カトリックの (popery) 影響を徹底して排除しようとした。それは、プロテスタントの教師のみ採用して、カトリックの人間を追放し、また生徒にも学校に来てプロテスタントの洗礼を受けるように強制し、そむけばその権利や財産を失わせるというところまで厳しく徹底したものであった。そこでは、ローマン・カトリック的な (popish) 司

祭を追放できるのはプロテスタントだけであるという近親憎悪にもた感情が支配していた (Ruberu 1962: 31-36; Ames 1973: 147)。

そのため、当然、「偶像崇拜 (idolatrourous practices)」と「異教的 (野蛮な) 儀式 (ceremonies of heathenism)」が主たる攻撃の対象とされた (Ames 1973: 147-148; Arasaratnam 1996: XVI 221)。もちろんこれは、マリア崇拝と儀式主義をもつ「前近代的」なカトリックの否定にほかならない (杉本 2001)。それはたとえば、1682年、ときの総督のピール (Laurens Pyl, 1680-92) による、悪霊祓い儀礼を行ったものに罰金を課する勅令や、1711年オランダ政庁布告に、「『異教的な儀式』に参加したことで有罪を宣告されたキリスト教徒はすべからく、公開鞭打ち刑と、1年間の牢獄収監刑を科されるであろう」とされているところなどに如実に現れている (Arasaratnam 1996: XVIII 21-23; Ames 1973: 147; Tennent 1850: 55)。

とはいえ、じっさいこうした異教的儀礼の禁止が杓子定規に実行されていたともいいたいようである。アラサラトナムは、とくに北部のタミル人社会において、プロテスタンティズムが大きな力をふるい、儀礼の禁止をうたったが、しかし人びとの支持を集めるためには、禁じられていたブラーフマンの儀礼を行ったり、またほかならぬオランダの巡礼船の上でヒンドゥー儀礼を行ったり、結婚式をまずキリスト教式でやったあとに、ヒンドゥー式でもやるという二重のかたちも行われていたと述べている。それとともに、このことが逆に、キリスト教的慣習を村落社会まで浸透させる効果があったことも忘れてはならない (Arasaratnam 1996: XVIII 21-22)。

ただし、オランダのカトリック排除は、必ずしも宗教的な理由からだけではない。当時のウダラタ国王ラージャシンハ2世は、カトリックを保護し、オランダに対抗しようとしており、オランダとしては、スリランカにおける支配権を確立するためには、ポルトガル=カトリックの影響をおさえる必要があった。ウダラタ王国も内陸に位置する王国であったが、海上交易を重要な経済基盤としており、両者の思惑はいずれもインド洋交易の利権をめぐる交錯しあっていたからである。

スリランカあるいはインドにおけるキリスト教布教は、初めポルトガルのカトリックが成功したのに対して、オランダのプロテスタントはあまり成功しなかった。これにはスリランカの側からのカトリックとプロテスタントへの態度のちがいが大きく働いている。この点については、マラルゴダが次のような分析を行っている (Malalgoda 1976)。まずマラルゴダは、オランダ時代のキリスト教についてのパルムの次のような記述を紹介する。

その誕生から死に至るまで、シンハラ人は心の底では仏教徒だといわれている。子供が生まれると、シンハラ人は占星術師に相談する。子供が病気ならば、その首と手と足にお護りをつける。初めて食事を口にするときには、洗礼名はそのままにして、異教的な (heathen) 名前がつけられる。… (Malalgoda 1976: 31)

したがって、さきあげたキリスト教への改宗者の数字も、かなり実態とは異なったものである。とくにミSSIONナリーは、改宗の成功を宣伝するために、実態以上の数字を出していることが多い (Malalgoda 1976: 32)。表面的に改宗しても、じっさいにはカトリックを捨てない、いわば「隠れカトリック」も多かった。それが証拠に、のちにイギリスによって信教の自由が認められたとき、ほとんどの改宗者がカトリックに戻っている。

こうした改革派の失敗は、仏教徒・ヒンドゥー教徒の儀式主義がカトリックと適合し、改革派の儀式主義・偶像崇拜への厳しい批判が、かえって改革派教会からの離反を招いたからだという。たとえば、イエズス会の神父アッベ・デュボワは、インドについて次のように述べている (Malalgoda 1976: 33-34; Tennent 1850: 67)。

インドでキリスト教が印象を与え、根柢を得るのは、プロテスタントが批判してやまない偶像崇拜とカトリックの形式であって、それはプージャないし供儀をもち、行列・聖画・神像・聖水・断食・饗宴などがあり、また、死者への祈り、聖者の祈とうなどもあって、これらすべての実践は、多かれ少なかれ、ヒンドゥー教徒の間で行われているものと類似している (Malalgoda 1976: 33-34)。

オランダの宗教政策は、ローマン・カトリックの排除という一点にあったが、その改宗戦略は結果的には失敗に終わった。しかし、オランダが持ち込んだ高度に整備された教育システムは、その後のイギリス時代にも踏襲され、後世に大きな影響力を残した。スリランカにおけるキリスト教MISSIONの活動はつねに予期せざる結果を招きながら展開してきたのである。

4.2 イギリス支配と宗教

イギリスによるスリランカ支配が始まる18世紀末から19世紀初頭にかけては、キリスト教MISSIONの歴史にとっても大きな変動期にあたっている。もちろん、この間にフランス革命が起こって、世界の趨勢は「国民国家 (nation-state)」の理念のもとに整序される方向に動いた。これは、ルターの宗教改革が始まる、カトリシズム=帝國的普遍主義と、プロテスタンティズム=局地的国民国家との長い闘争の最終局面であり、以後「国民国家」理念が世界を完全に支配するようになる。

キリスト教ミッションも、ローマ教会の帝國的普遍主義をバックにしたイエズス会型の改宗をめざす本来の形態から、国民国家の傘下に入り、国家の意向のもとに、福祉、教育、弱者保護などをめざす新しい形態へと移っていった。フランス革命をはさんでのキリスト教ミッションの変貌は、ようするに、国家を超える帝国の夢を見るか、国家の軌につながれるかの違いである (cf. 杉本 2002b)。

ただ、イギリスの植民地支配は、フランスなどと比べると、現地主義の傾向が強いとされる。たしかに、福音主義者が主導した1830年代までのイギリス植民地支配は、基本的に現地主義をとっていた。インド、スリランカなどでも、王立アジア協会 (Royal Asiatic Society) の活動などを通じて、現地の社会文化についての旺盛な関心に基づくさまざまな研究成果が発表された (cf. Stocking 1987)。

1830年代になると、スリランカにおいてキリスト教との関係は大きく変わることになる。それはひとつには、イギリスによる支配が始まるとともに、オランダ改革教会とはまた異なった意味で、イギリスの福音主義的傾向の影響がスリランカにもたらされたこと、そしてふたつめには、イギリス植民地行政の方針転換が、スリランカの宗教行政に大きな変化をもたらしたことである。

イギリスは初め、本国におけるアイルランド問題と歩調をあわせてスリランカのカトリックの解放をすすめた。1806年にカトリックの信仰と宗教儀礼の自由が認められ、それまで禁止されていたカトリック的な儀礼、とくにミサや結婚式などが復活した (Ruberu 1962: 81)。1815年3月には、「キャンディ条約 (The Kandyan Convention)」を結んで正式にスリランカ全土を植民地化した。ここでも現地主義の原則は貫かれていた。宗教面でも、諸宗教をひとしく保護育成する方針をとり、それは1840年代半ばまでは基本的に変わっていなかった。有名なキャンディ条約第5条には次のようにうたわれている。

これらの諸県の首長と住民によって信奉されるブッダの宗教は不可侵であると宣言し、その儀礼、聖職者、礼拝の場所は維持され保護される (...the religion of Boodhoo professed by the chiefs and inhabitants of these provinces is declared inviolable, and its Rites, Ministers and Places of Worship are to be maintained and protected.) (キャンディ条約第5条)。

ただし、アフリカ奴隷解放運動の中心的存在であった福音主義者ウィリアム・ウィルバーフォースなどは、異教である仏教を保護することには批判的であった。とくに、仏教が不可侵である (inviolable) という表現には、大いに抵抗があった。しかしながら、この時代の福音主義者は、まだまだ植民地行政に対して大きな影響力をもっていなかったため、ウィルバーフォースの反対も効果はあがらなかった。福音主義者

によるリベラルな政教分離主義が力をもつようになるには、さらに20年ほどの時間が必要であった (de Silva, K.M. 1965: 64-67)。

仏教は植民地政府によって保護されたが、19世紀に入って活発化したキリスト教ミッションの活動によって大きな影響を受けることになる。オランダ時代に始まった、プロテスタントからの偶像崇拜と儀式主義への批判は、イギリス時代になって英米のミッションによっていっそう徹底され、さらに西洋教育を受けた仏教徒もこれに呼応するようになる。次章で述べるように、シンハラ仏教においても、「純粹」仏教をもとめて、儀式主義とアニミスティックな精霊信仰が排斥される。それは、イギリス本国におけるキリスト教の浄化の動きと遠く連動していたのである。

1815年からコロンボでウェズレー派ミッションナリーに加わって宣教活動を始めたハーヴァード師 (Rev. William M. Harvard) の『セイロンとインドへのミッションの設立と発展の物語』(Harvard 1823)の序文III節はまさに「セイロン人の迷信と、偶像崇拜的な儀式, Ceylonese superstitions and idolatrous ceremonies」と題されていた。ハーヴァード師は、1815年にセイロン (スリランカ) に到着した最初のウェズレー派ミッションナリーで、その後コロンボを拠点に活動を行っていた (Scott 1994: 160)。

ハーヴァード師はこの書の序文の中で、シンハラ仏教には神霊信仰とくに悪霊信仰 (Kapoosism, Demonism) と仏陀 (Budhu) への迷信邪教 (Buddhism) があるとし、この2つをいずれも「異教 (Heathenism)」のシステムであると断じて批判している (Harvard 1823: xlix; Scott 1994: 160)。スリランカにおける神霊信仰については、仏教パンテオン (神会) における位置づけ、およびコンホンバー・カンカーリ儀礼との関連などについて詳細に論じたことがあるのでここでは割愛する (cf. 杉本 1985; 1988b)。

ハーヴァード師は、とくに神霊信仰が、自然宗教では普遍的なカタチであり、キリスト教における「異教的な (pagan)」, 「悪魔的な (satanic)」信仰と結びついているとしている。こうした神霊信仰、とくに悪霊信仰は、セイロン土着の信仰形態とみなされた。それは、キリスト教徒からみれば、悪魔的な (satanic) 異教的な慣習 (pagan practices) である。セイロンはこうした慣習をもつ「暗黒な (benighted) 土地」, 「暗黒の王国」であって、イギリスが「真理の光」を与えなければならないという理屈になる (Scott 1994: 160-163)。

こうして、悪霊信仰をおもなターゲットとして、スリランカ宗教の浄化の動きがもたらされた。それは、「文明 (civilization) とキリスト教が」, すべての迷信の痕跡に対する「もっとも強力な反撃」だからだという (Scott 1994: 163)。しかしながら、先

にも述べたように、当時の大英帝国においてウェズレー派あるいは福音主義はそれほど大きな力をもっていなかったため、ハーヴァード師の主張もまた植民地政策に直接影響力を及ぼしたわけではなく、その見解が受け入れられるにはいまま少しの時間が必要であった（de Silva, K.M. 1965: 64-67; 高島 1980）。

1830年代中葉から、イギリスの植民地政策は、現地主義から文明化へ、つまり現地の制度を尊重するよりも、イギリス自身が手を下して現地の文明化をはかる方向に転じていった（東田 1996; Stocking 1987）。ちなみに、1830年代前半は、福音主義者が力をまして植民地政策にまで影響を与えるようになった反面、国教会のいわゆる高教会（High Church）の側からは、オックスフォード運動が起こって、カトリック的典礼主義などが息を吹き返した時期でもある（cf. 杉本 2001）。

インドにおいてそれは、東洋の言語を重視するいわゆる「オリエンタリスト」と、英語化をめざす「アングリシスト」との対立というかたちをとり、1837年にそれまでペルシア語を公用語としていたのを排して英語を公用語化するという動きに現れている。そして、聖書の翻訳においても、現地表記を採用するのではなく、ローマ字表記に改められることになった。さらに、イギリスの文明化論がきわまるのは、1851年の大英博覧会、そして1857-59年のインド大叛乱あたりからのことである。また同じころ、マルクスがインドにおけるイギリスの二重の使命、つまり旧来の陋習の打破と文明化の使命をとらえていたことも忘れてはならない（東田 1996; 杉本 2002a; 2002b）。

大英帝国の植民地政策の転換は、当然ながらスリランカにおける宗教政策にも大きな影響を与えた。スリランカの植民地政策は、1833年のいわゆるコーブルック＝キャメロン委員会の勧告によって、それまで旧ウダラタ（キャンディ）王国の体制を基本的に温存してきた方針を捨てて、スリランカ全土を一律に支配する体制へと移行する。これによって、大英帝国領になって以後も続いていた旧ウダラタ王国体制の残滓が一扫され、それに付随するさまざまな特権が剥奪された。こうして、1830年代、まさに大英帝国全体の支配政策の転換期に、スリランカでも福音主義を基調とする支配政策への転換が始まったのである（cf. de Silva, K.M. 1981: 247-253, 265-281; UCHC）。

これには、ウェズレー派ミSSIONナリーや、教会宣教教会（CMS, Church Missionary Society）などのいわゆる福音主義者（Evangelical）、博愛主義者（Philanthropist）の圧力が大きな役割を果たした。1815年のスリランカにおける実権掌握以降も仏齒を保持し、諸教を保護する大英帝国の宗教政策は、キリスト教徒の統治者が仏教などの異教を支持するのはおかしいのではないかなどという強い批判をあげる（Scott 1994: 156; de Silva, K.M. 1965: 67）。政治と宗教の分離、そして、偶像崇拜・儀礼主義への批判

が声高となえられ、また実行に移されることになった。

ウェズレー派ミSSIONナリーのハーディー (R. Spence Hardy) は、こうした主張を行い、植民地政策にも大きな影響を与えたイデオログである。ハーディーは、『イギリス政庁とセイロンの偶像崇拜』(Hardy 1841)において、キリスト教徒であるイギリス政庁が、偶像崇拜をふくむ現地の異教的な (heathen) 信仰、偶像崇拜的な仏教を保護するのは理にはずれているとはげしい非難をあげせた (Hardy 1841: 6-10, 44-46)。

とくに、「いかなる異教的な (heathen) 儀礼 (ceremony) であっても、その実施についての政庁による認可は致命的な結果を招く」と儀礼実践をはげしく批判している。ハーディーは、イギリスの宗教政策への批判点7項目をあげているが、そのうち儀礼祭礼関係の項目が3点含まれている。これは、拙稿 (杉本 2001) で指摘した当時のイギリスにおける「儀礼」観からも大いに理解できるところである。

まず、1) キャンディ・ペラヘラ祭を政庁の主催で行っていることがとくに強く批判される。これについては付録 (Appendix) もつけて詳細に論じている。次いで、2) ほかの仏教的、ヒンドゥー的祭礼についても、政庁が財政的に支えていることが批判される。最後に、3) イギリス政庁が、「悪霊祭司 (demon priest)」が行う儀式の経費まで支払っている点も槍玉にあがる (Hardy 1841: 24-34)。そして、キャンディ・ペラヘラ祭のような異教的な (heathen) 祝祭・儀礼の経費をイギリス政庁がもつことは、異教崇拜 (heathenism) を横行させるものだと手厳しく非難している (Hardy 1841: 35)。

ハーディーはまた、インドにおける東インド会社とヒンドゥー教徒の関係をめぐるキャンペーンを受けるかたちで、スリランカにおける宗教政策を批判した。1838年、インドでは、福音主義者の圧力により、東インド会社は可及的速やかにヒンドゥー教と手を切るべきことがもとめられ、とくに巡礼税 (Pilgrim Tax) に対する批判が強く行われていた (Neill 1985: 169-172)。ハーディーは、これにならって、スリランカでの仏教保護批判を繰り返したのであるが、それは1830年代のイギリス植民地政策に対する福音主義者の影響力を雄弁に物語っている (de Silva, K.M. 1965: 69-70)。

ハーディーの見解でいまひとつ興味深いのは、こうした祝祭・儀礼などの異教崇拜についてはこれを徹底的に妨げる方針であるのに対して、仏教についてはむしろこれを支援し再建をすすめる方向を支持している点である。そこでは、さまざまな異教の中で、仏教のみが育成にたるものと評価する反面、ヒンドゥー色の濃い祝祭・儀礼がしりぞけられている (Hardy 1841: 39; 1880)。こうした仏教のあいまいな性格は、ヒ

ンドゥー教のみを排斥すれば事足りたインドの状況とは異なっていて、スリランカにおける宗教政策にいつそうの複雑さを生みだす結果になった。

このように、仏教を特殊視してヒンドゥー教との弁別をはかるような態度の背後には、キリスト教世界における複雑怪奇な「宗教」観が横たわっている。とくにそこには、浄化さるべき仏教に対して、異教・迷信の権化とみなされるヒンドゥー教の悲しき運命が潜在している。初めにも述べたように、この問題はさらにスリランカという地域性をはるかに超えて、「宗教とはそもそもなむぞや」という根本的な問題へとわれわれをいざなっているが、これについては別稿でくわしく論ずる予定である。

イギリスのミッション諸団体は、ハーディーの批判をもとに植民地政府に圧力をかけ、とくにウェズレー派ミッションのゴージャリー師 (Rev. D.J. Gogerly) が時の総督マッケンジーを動かそうとしたが、うまくいかなかった。しかしハーディーの努力の結果ついに1841年、福音主義者の植民地省事務次官ジェイムズ・ステイブン (James Stephen) による次のような見解を得た。「いかなるキリスト教徒の政治権力も、愚劣たるのみならず明確に犯罪的とみなすことで、われわれが完全に同意している偶像崇拜を、黙認したりそれに積極的に参加したりすべきでない」(de Silva, K.M. 1965: 70-77; 高島 1980: 69)。

ウェズレー派の宣教師は1845年に赴任したセイロン政庁植民地大臣テネントと親しかったために、その意向が植民地政策に強く反映されるようになった。その結果ウェズレー派と国教会派とのミッション内部での対立なども起こったという (de Silva, K.M. 1965: 55-57)。こうして、本国からの偶像崇拜・儀礼主義への批判は、スリランカに直接及び、宗教政策そのものの変更が行われた。

さらに、ヨーロッパが持ち込んだ教育制度の影響も見逃せない。前節でも述べたように、ポルトガル、オランダ支配時代を通じて教育システムが整備されたが、学校教育は人びとをキリスト教徒に改宗させることを第一義としていた。すなわち、教育による啓蒙、西欧化、文明化とは、人びとをキリスト教徒に改宗させることであった。こうした教育システムは、イギリス時代にも基本的に踏襲されていった。とくに、1818年にコロンボの大執事 (Archdeacon) が公立学校の監督官をつとめるようになって、イギリス政庁が直接宗教教育にタッチするようになったのである (Ruberu 1962: 129)。

ただ、イギリス東インド会社のマドラス政庁は初めあまり教育には熱心でなかった (Ruberu 1962: 44-59)。これに不満を感じた当時の総督ノース (Frederick North, 1798-1805) がコーディネーター師 (Rev. James Cordiner) を招き教育システムの再建を

はかった。一時立ち消えになっていた教区学校を再建し、校長の権限も回復した (Ruberu 1962: 59-64)。こうして、教育制度はそれまで海岸部に限られていたのに対して、イギリス支配を背景にスリランカ全土に及び、その影響力も絶大なものとなった。

布教・宣教・伝道場としての学校の役割もまた復活してくる。1806年に東インド会社の従軍聖職者 (chaplain) としてスリランカを訪れたブキャナン師 (Rev. Claudius Buchanan) は、教育とともにキリスト教そのものの荒廃をも嘆き、熱心に教育の再建をはかり、カトリック的信仰、仏陀の偶像崇拜などを排除しようとした。このとき、原住民保護運動の中心的人物で博愛主義者のウィルバーフォースもまたスリランカの宗教と教育の現状を憂えていたといわれる (Ruberu 1962: 89-91)。

ウェズレー派のゴージャリー師は、学校について、「まことのキリスト教徒を育てる養成所である」と述べて、学校が「異教的 (heathen)」なものを駆逐する最重要の手段であることを強く意識していた (Ruberu 1962: 167; Ames 1973: 148)。ウェズレー派の1827年の年次報告では、宣教師たちは、「現地人を異教崇拜 (heathenism) から改宗させて、キリスト教の本義を」教えるためにイギリスから派遣された、と高らかにうたい、また教会宣教教会 (CMS) のナイト師 (Rev. Knight) や、19世紀になって参入してきたアメリカのミッションなども、やはりキリスト教を「異教」を駆逐する布教宣教の重要な手段とみなしていた。(Ruberu 1962: 153)。

イギリス政庁は次第に仏教などへの支持を制限する方向にむかった。1853年には、イギリスが支配権の象徴としていた「仏齒」をシヤム派の管轄とし、仏齒は権力の象徴の座を失うことになる (de Silva, K.M. 1965: 132)。また、シヤム派の主長老が政府の後援のもとを離れて、僧団みずから選出するものと定められ、神社における「俗人総代 (Basnāyaka Nilamē)」,そして、「仏齒寺」の「灌水総監 (Diyavadāna Nilamē)」も内部から選出されるようになった。こうして、仏教は国家の手を離れ、まさに「宗教」として実体化され、独立したのである。

こうした状況を受けて、仏教は、神祇信仰もふくめて、全般的にその基盤を失うことになる。寺領地、社領地の特権はにわかには廃止されることはなかったが、全土のプランテーション化や現金経済の浸透とともに土地が商品化され、また私的所有概念の導入もあって、寺院・神社の領地は次第にやせ細っていった。こうした動きに決定的な打撃を与えたのが、前章に述べた福音主義的、人道主義的な立場からの「王役 (Rājakāriya)」の廃止だったのである。

4.3 騒擾の儀礼と静寂の儀礼

こうした宗教全般の近代化の動きの中で、大きな問題へと発展したのが、騒音と飲酒とである。これらはとくに厳格なプロテスタントの反感をかっていたものである。また、のちに述べる仏教改革者アナガーリカ・ダルマパーラも飲酒にはとくに厳しい態度をとっていた。それは単なる道徳の問題に終わるのではなく、反キリスト教、反ミッションの動きと連動して、大きな社会政治問題となり、のちのちにまで屈折した影響を及ぼすことになる。それとともに、いささかこじつけめいてはいるが、この騒音と飲酒は、芸能・儀礼カースト、ベラワールの儀礼と切っても切れない関係にある。

ベラワールが行う徹夜の儀礼などは、執行者にとって重労働をとまなう厳しい面も持っている。慣れているとはいえ、鼓手は手がはれたりしびれたりするし、踊手もはげしい動きで身体的に大きな負担となる。こうした際に、酒と薬は不可欠のものである。ベラワール自身、こうした手段を借りなければとても一晩仕事ができるわけではないことを述懐している。また、騒音問題で焦点となったのは、芸能・儀礼カースト、ベラワールがその知識を独占していた「ベラ太鼓 (tom-tom)」あるいは「ヘーウイシ」などの音である (Roberts 1990: 242; 杉本 1990)。

スリランカでの「騒音」がおもにベラワール・カーストなどの叩く儀礼の太鼓の音とみなされ、これが制限されるとするならば、ことは儀礼研究に深く関わってくる。また、この騒音を取り締まろうとする動きが仏教浄化の動きと連動していたとするならば、問題にはわかには人類学的色彩を帯びることになる (Roberts 1990: 277)。そして、シンハラ仏教徒自身、「騒音」が「破壊的な暴力 (disruptive force)」であるという認識を、英国人、カトリック、ムスリムから受け取って自己意識とするようになったとしたら (Roberts 1990: 257)、ことは近代的仏教研究の課題でもある。

たしかに、インド圏を旅する人は、街頭のスピーカーやラジオ・ラジカセなどからの耳を聳するばかりの騒音に見舞われないことはない。また、儀礼の音楽、鳴物などが、スピーカーを通じて徹夜で流されることもある。これはアジアのバザールなどでは共通した現象のようであるが、これに対して、西欧からの旅行者などは大いに迷惑と感ずるのが普通である (Roberts 1990: 240-241)。また宗教施設においても、とくにヒンドゥー寺院の喧騒とキリスト教会の静寂は実に対照的である。

スリランカを支配した西欧人とくにイギリス植民地支配者は、現在の旅行者などと同じように、スリランカの騒音に悩まされたようである。1833年には第97連隊から太鼓の音そしてポルトガル系混血の好むチコリ (*chicoli*) とよばれる大衆歌が迷惑である

との苦情が出て、裁判沙汰になっている。とくにイギリス人の立場から受け入れがたかったのは「ペラ太鼓」の音だったようである。

「騒音」の問題は、1865年の第16号布告 (Ordinance No.16) のうちの「警察布告」の第69条と第90条で法制化されるようになった。第69条では、警察が公道などの公の場所や礼拝などの際の騒音などの迷惑行為を取り締まるべきことがうたわれ、第90条では、具体的に、いかなる町においても、太鼓・タムタムを筆頭に、そのほか馬を脅かすような鳴物、住民の迷惑になるような夜間の鳴物、そして小火器の発射、クラッカー・花火、などが取り締まりの対象となることが述べられている (Roberts 1990: 241-242)。

ロバーツは、基本的にスリランカの仏教徒もヒンドゥー教徒も、本来儀礼における騒音には頓着しなかったとみている。したがって、1865年の警察条例は、その「土着的な慣習 (indigenous customs)」とは相容れないものだったとする (Roberts 1990: 245)。ただし、90条の規制において、その適用範囲は厳格に「町 (town)」に限定されたものであった。1884年にときの総督A.H. ゴードンがキャンディ (マハヌワラ) では、毎朝・毎晩太鼓が叩かれており、法令が摘要されているのはコロンボに限られていると述べている。また、「神智協会 (Theosophical Society)」のオールコット大佐は、「伝統」擁護の立場から、道路での鳴物の制限を撤廃すべきであるとの進言を行うが、受け入れられなかった (Roberts 1990: 253)。

このように、儀礼の際に音をたてる仏教徒・ヒンドゥー教徒と、基本的に音を立てないイスラーム教徒・キリスト教徒との間の対立が尖鋭化することになる。両陣営の対立は、それぞれが民族的自己意識を高めた1890年代からとくに厳しくなる。仏教徒が教会の前で騒音をたてて騒動となったのは、1883年のコタヘーナ (Kotahēna) の聖ルシア教会 (St. Lucia's Cathedral)、アルットガマ (Alutgama) 教会 (1889年)、マッゴナ (Maggonā) 教会 (1889年)、カルータラ (Kalūtara) の聖十字架教会 (Holy Cross Church)、などの例がある (Roberts 1990: 242-245, 257-258)。1900年2月26日には、西海岸部のワッタラ (Wattala) でカトリック (カラーワ・カースト、バーガー) と仏教徒との間に暴動が起こった。仏教徒の一隊は、教会での礼拝中にタムタムを先頭に大きな騒音をたて、邪魔をしたために両者の紛争が起こったのである。

イギリス側からの騒音に対する攻撃は、インド総督カーゾンの厳格主義のもとで強化され、1904年の最高裁判所の判断で条例の適用範囲が「町」(town) から「村」(village) にも拡大された。一方、1912年にはガンボラ・ペラヘラ事件が起こっている。これは、この年の9月に中央高地地方ガンボラのワラハゴダ神社の氏子らが、政

府が警察布告によって鳴物を制限しようとする方針をとったことに反対し、訴訟事件を起こしたというものである。判事は歴史学者で民族主義的傾向をもっていたので、政府の方針に逆らって原告の訴えを認める判決を出した。つまり鳴物は「敬意のしるし」であり「賞賛と感謝の奉げ物である」としたのである (Roberts 1990: 243)。

騒音の問題は、とくに寺院・教会などの新築の際にも、大きな事件を引き起こしている。19世紀末から20世紀初頭にかけて、各宗教は宗教施設、仏教寺院、ヒンドゥー寺院、モスク、キリスト教会などを陸続として新築あるいは再建した。これは当時仏教だけでなく、イスラーム教、ヒンドゥー教などにもキリスト教の影響を受けた宗教改革の動きがあったことと呼応している。新築の祝賀の行事では当然鳴物を先頭にした行列が組まれ、結果的に宗教間の悶着を引き起こすのである。

このような事件は、さきのコタヘーナ事件 (1883) のほか、ガンボラ (1907, 1916)、マハヌワラ (1915)、ガンパハ (Gampaha 1927) などで起こっている (Roberts 1990: 267)。1920年代以降になっても、シンハラ・カトリックとシンハラ仏教徒の間のナカダポラ (Nakandapola) 事件 (1927-30)、カトリックとヒンドゥーの間のネゴンボ (Negombo) 事件 (1924-27)、ムスリム対シンハラ仏教徒の間のコロンボ・ベター事件 (1933)、ガーッラ (ゴール)・バザール事件 (1936) なども起こっている (Roberts 1990: 250)。

さらに、19世紀末から20世紀初頭にかけてカトリックおよびムスリムの側からの仏教・ヒンドゥー教に対する攻撃が激化する。他方仏教徒やヒンドゥー教徒の側はムスリムやカトリックの行進の際に歌われる歌の騒音などに対して比較的寛容であり、とりたてて非難はしなかったという (Roberts 1990: 254)。かくして基本的には個人的な好悪といってよい問題が、民族間・宗教間対立の様相を呈するようになり、容易に解決できない深刻な状況を生むのである。その際に、現在深刻な対立状況のもとにあるシンハラ仏教徒とタミル・ヒンドゥー教徒が、たがいに反目することなく共通の敵に対して実質的に共闘していた点も注目される。

このようにして、「騒音」の問題は宗教対立さらには民族対立の問題としての性格を強めることになる。仏教徒・ヒンドゥー教徒は、このような規制への対抗の手段として、あるいは「抵抗」の武器として、騒音、とくにベラ太鼓を意図的に利用するようになる。19世紀末からの一連の事件はこのような意図的な騒音の利用にほかならない (Roberts 1990: 258)。一方、仏教側からの反撃の一環として、ムスリムへの暴動も起こるようになる。1883年のコロンボでの暴動、そして史上名高い1915年の暴動などである (Roberts 1990: 273)。こうして、騒音の問題は深刻な民族間対立の問題とな

り、そこに、今一方のターゲットである「酒」がからんでくることになる。

4.4 禁酒運動

イギリス支配の影響は、もちろんスリランカの経済構造を根底から変える結果となった。「世界の工場」としての大英帝国支配のもとでスリランカは、コーヒー、次いで紅茶、さらに香辛料、ゴム、ココナツなどのプランテーション農業へと転換させられた。旧ウダラタ王国内のとくにシンハラ仏教徒の社会では、稲作を中心とする農業が基盤をなしていたが、これより海岸部における商業・交易の比重が大きくなる。旧体制のもとで比較的安定した状態にあった農業基盤の旧勢力は、この経済構造の変動にともない、その安定を失い深刻な問題意識をもつようになる。ここから経済的要因に基づく反英・反キリスト教感情が昂まることにもなる。

このような経済的要因による敵愾心をあおる役割を果たしたのは、「酒」である。飲酒というのは、近代化の動きの中でとくに嫌悪された反モラル的行為であり、またマハトマー・ガンディーなどのエリート指導者からも蛇蝎のごとく嫌われたことは周知のことがらであろう。スリランカでも、イギリス支配のもとヤシ酒の製造販売が増加し、これが西欧的・キリスト教的モラルと抵触して「禁酒運動」が起こる。それがさらに「民族主義」の問題に発展するところから、ことは単なる道德の問題を超えるのである。

「飲酒」は、一般にインド・スリランカを通じて人びとから好感をもたれていないのは確かである。インドでは禁酒州が多く、タミルナードゥ州もつい数年前までは禁酒州であった。また飲酒が認められるにしろ、販売その他で厳しい規制が設けられ、自由に飲んで騒ぐというわけにはいかない。スリランカの農村においては、酒はおもにココヤシ酒である。ココヤシの花の汁を発酵させる醸造酒系のいわゆる「ラー (*rā*, *toddy*)」は許可なく製造販売することが禁止されているが、無許可の営業がどこでも行われている。これは安価であり、日本のドブロクに似た性格をもっている。一方、蒸留酒系の「アラック (*arrack*)」は値段が高いのであまり農村では好まれない。このような飲酒への嫌悪感とでもいうべきものには、大いにキリスト教ミッションなり仏教改革主義なりが関わっている。それは飲酒の問題を超えて、さまざまな政治経済問題を惹起したのである。

問題は、スリランカにおける酒の製造販売が、おもに西・南西海岸部のカラーワ・カースト (ローマン・カトリック) にほぼ独占されていたということから起こってくる (UCHC 3: 259)。つまり酒の商品化には、西欧資本主義の影響がある。英国は

酒税の収入をあてにして酒の製造・販売を許可制にし、利権を独占しようとした。しかし、酒の製造販売は大きな利益をあげることが次第に明らかになり、その利権を一部の大資本家が独占するようになる。これがほとんどカラーワ・キリスト教徒であった。しかし地方における「ラー」の密造販売はチェックしきれず、ほとんど野放しの状態であった。このようにして合法・非合法を問わず飲酒のための場所・機会が急増し、次第に道徳的問題を引き起こすのである。

スリランカにおける最初の「禁酒（節酒, temperance）」運動は、1840年代に、英国を母体とする団体による禁酒運動を受けて、キリスト教諸宗派によって始められた。しかし1870年代までの活動は都市のキリスト教徒、バーガー、ヨーロッパ人などを対象とするものであった。各宗派とも禁酒運動を改宗のために利用していたのである（Jayasekera 1984/85: 289-293）。

キリスト教からの飲酒制限の動きは、仏教界にも及び、1860年代より、飲酒・賭博・犯罪への反対運動が組織される。とくに仏教改革に大きな影響を与えた「神智協会（Theosophical Society）」はこれらを「西欧化」にともなう悪の蔓延として厳しい批判の立場に立った。したがって、仏教界とキリスト教会は飲酒に対して同様の見解をもちながら、決して共同することはなかった。1890年代より、仏教界では人口に膾炙した「ジャータカ（Jātaka, 本生経）」に新たな物語を「創造」し、これを利用して、飲酒反対キャンペーンをはることもあった。この禁酒運動は孤立していたわけではなく、各村落に設けられていた生活改善のための「村落守護協会（Grāmaraksaka Sabhā）」の活動と連動していた。

そのなかで、最初の組織的禁酒運動が1903年から05年の間に起こった。各地で禁酒協会が設けられ、これには仏教徒・ヒンドゥー教徒なども宗教の区別なく参加したが、おもに仏教徒が中心であり、そのためかキリスト教徒は参加を見合わせていた。このような協会は次第に村落社会に広がり、村長、村役人、知識人などが主導するようになった。村で「悪」におぼれた人は、僧侶、ベラワー、洗濯職などのサービスを停止されたのである。しかしこの草の根的な運動はすぐに挫折し、短命に終わった。神智協会のメンバーはほとんどスリランカ国外にいたので、運動に積極的に加わることができなかった（Jayasekera 1984/85: 293-297）。

1911年から14年にかけて起こった禁酒運動の第2段階は、民族主義と連動しはじめる時期でもある。カラーワ・キリスト教徒は酒の製造販売を握っていただけでなく、1911年から12年にかけて行われた選挙キャンペーンなどを通じて大きな影響力を誇示するようになった。これがとくに仏教徒の反感をかうことになる。そして、再び各

地で禁酒などの生活改善のための組織が活性化しはじめる。しかし仏教徒指導者の側は、政治的な方向に動くものと、仏教ナショナリスト、アナガリカ・ダルマパーラ(5.4参照)などのように、より軍事的・伝統主義的に動くものとに分化し、たがいに協力することはなかった。1912年の反対派の集会で仏教徒指導者はセーナナーヤカなどの穏健な政治派がおさえ、急進的なダルマパーラ路線は敗北する。

こうしてダルマパーラは独立運動の一線から排除され、禁酒運動も急進的な民族主義と連動する方向には動かなかった。セーナナーヤカー族は親英的で穏健な自治独立政策をとるが、禁酒運動についても改良主義的な方針で一貫していた。今世紀初頭からの民族主義的独立運動は、穏健ないわゆる「立憲主義者 (constitutionalist)」と急進的な「民族主義者 (nationalist)」とに二分されていたが、インドと違ってコモンウェルス内の制限付き自治独立をめざす穏健派が主流を占める。内的な生活改善から自治独立へという反英色を払拭した独立運動の基調の中で、禁酒運動は村落の改良派と都市のエリート層を結びつけたのである (Jayasekera 1984/85: 297-306; Rogers 1987)。

仏教徒の禁酒運動と、騒音防止運動は、20世紀に入って次第に民族主義的な色彩を強めた。禁酒運動については、キリスト教の側ではメソヂストを中心に禁酒運動などの改革運動が展開される。カトリックと国教会はこれには形式的に参加したのみで積極的ではなかった。ミッションの戦略は、次第に政府の酒税を目あてにした政策との齟齬をきたす。メソヂストの活動は限定されるようになり、さらに村落における生活改善運動への警戒からキリスト教徒は手を引くようになる。このようにして、仏教徒とキリスト教徒との間の亀裂はますます深まったのである。急進的仏教徒指導者は、飲酒の蔓延を英国支配の悪しき影響として攻撃を強めた。ここで、スリランカの新興ブルジョアジーは、カラーワ・キリスト教徒、親英的仏教徒 (立憲主義者)、そして反英的仏教徒 (民族主義者)、に三分された。穏健派は英国の文明化を評価しみずからの文明化をめざすが、最後の急進派は英国支配をすべて悪とみなして完全独立を志向するようになった。

ウダラタ王国が滅亡して100年めにあたる1915年に、高地部を中心に大きな紛争が持ち上がった。これを「1915年暴動」というが、結果的に失敗に終わり、指導者のダルマパーラは国外に追放されて、急進的なナショナリズムは転機を迎える (5.4参照)。その背景には、ナショナリズムと連動した仏教改革の波が大きいのしかかっていた。次章では、この仏教改革の意義について、とくにその近代性に注目しつつ概観したい。

5 仏教改革

イギリスの福音主義的ミッショナリーを中心とした宗教儀礼観および植民地政策一般は、スリランカの宗教儀礼に、宗教文化のおよび社会経済的に、大きな打撃を与えた。それとともに、スリランカの側からも、これに呼応した改革の動きがみられる。それが、アナガーリカ・ダルマパーラを頂点とする仏教改革運動、仏教ナショナリズム運動である。ただ、スリランカにおける仏教の改革は、近代に始まったことではない。すでに仏教史の初期から、いわゆる学行論争が起こり、改革の試みが繰り返されてきたからである。

両者は、宗教的な連続性と、歴史的な不連続性をともにもっている。それは、「仏教」の主体をどこにおくかの問題に帰着する。この点について、歴史過程を追いながら、順次検討することにした。

5.1 仏教僧団の改革

スリランカ仏教における改革は、まず仏教における路線問題として起こった。スリランカに大乘仏教が入って、分派が始まった紀元3-5世紀ごろに、仏教の根本が「学（教学, *priyatti*）」か「行（修行, *paṭipatti*）」かという議論が起こった。「増支部」への註釈書（*Manorathapurani* [AA]）には、カッラガーマ・ジャナパダ（*Kallagāma Janapada*）のマンダラ精舎（*Maṇḍalārāma*）において数百人の比丘が集まり、論争が行われたとある。この問題については、行を重視する糞掃衣派（*Paṃsukūlika*）と学を重視する法説派（*Dhammakathika*）に二分され激論がたたかわされた。結果的に「学」派が勝利をおさめ、「行」派は沈黙することになった。

こうして、学究生活（*gantha-dhura*）つまり法の研究と教授と、修行生活（*vipassanā-dhura*）つまり自己修行・禪定、とが分離することになるが、「学」派の伝統はいわゆる「村住（*gamavāsin*）」仏教つまり村落にあって信者への説法・教化を重視する傾向に受けつがれ、「行」派の流れをひく「林住（*āraññavāsin*）」仏教つまり草庵に隠居して自己修行に励む傾向と対立している（*Rahula* 1962: 157-162; 奈良 1979: 410-411）。

一方、古代から南インドとの関係が深かったことから、ヒンドゥー教の影響に対する仏教側からの浄化、改革の動きも起こっている。これはとくに、ヒンドゥー教の影響の強かったコーッテ王国（1372-1597）時代にみられる。この王権の実質的な創設者であるパラークラマバーフ6世（*Parākramabāhu VI*, 1411-66）は一時絶えていた仏教

僧伽を復興し、「僧団規約 (Kathikāva)」を制定した (奈良 1979: 428)。しかし、同時に王は南インドからのブラーフマンを保護し、ヒンドゥー教の要素を積極的に取り込んだため、かえって仏教僧伽を弱体化させる結果を招いた。

コーッテ王国時代の仏教は、教義的には「大寺」派に統一されていたが、「学」(禪定修業)派と「行」(説法功德)派との対立が再び再燃して、「林住」派と「村住」派とに分かれていた。大勢は「行」派の流れをひく「村住」派にあり、その中心が、僧団王 (Saṅgharaja) としてパラークラマバーフ6世の側近にあった仏教僧スリー・ラーフラ (Śrī Rāhula) であった (Wachissara 1961: 73-75)。ラーフラ師は、みづから鬼神を自在に操る能力をもち (Sarachchandra 1966: 6; 高橋 1986: 385)、仏教のなかにヒンドゥー的要素を積極的に取り入れ、融合・混濁的なシンハラ仏教の独自性を確立した (de Silva, W.A. 1911: 159; 片山 1974/77: 107)。

この時代には、スリー・ラーフラ師のような、ヒンドゥー的な呪術に通暁する折衷的な僧侶が主流であったが、これと真向から対立して仏教の浄化とヒンドゥー的な要素とくに呪術的要素を排除しようとする動きもあった。浄化派の中では、ウィーダーガマ・マイトレーヤ (Vidāgama Maitrēya) が代表的な僧侶である。その著書『世善誓約』(Lōvāḍa Saṅgarāva) は、現在でも仏教の日曜学校 (daham pāsala) で子供たちに教育されているほどで、仏教の浄化運動にとってはいまだに大きな影響力を保っている (Gombrich 1971: 247)。ウィーダーガマ師は、その著書『仏徳莊嚴』(Budugaṇa-alāṅkāraya) の中で、ブラーフマンの儀礼をしりぞけて、かわりに仏教の「パリッタ (ピリット)」の執行を強く推奨した (Wachissara 1961: 142)。そして、ヒンドゥー教に対抗するために、ブラーフマンの真言 (mantra) に対抗すべき呪文として「護呪 (paritta)」の効験を説いてまわったということである。この「パリッタ (ピリット)」儀礼の内容および歴史的背景の詳細については、別稿を参照されたい (杉本 1990)。

しかし、ウィーダーガマ師の努力にもかかわらず、ヒンドゥー教の影響力を完全に払拭することはできず、ついには仏陀の徳を強調し、ヒンドゥー教のどんな超自然存在よりも仏陀が優越することを説いて、実質的にヒンドゥー神を容認しないわけにはいかなかった (Sedaraman 1967: 2; Wachissara 1961: 79-80; UCHC 1: 777)。そのため、ヒンドゥーの息のかかった「神職カプラーラ (kapurāla)」の行う星神供養に対抗して、星神を対象にした仏教的な「ピリット」のもじりとしての「パリ供養」を新たに考案することになった (Wachissara 1961; 杉本 1989)。神職カプラーラは、シンハラ人を相手にヒンドゥー儀礼を執行するため、ブラーフマンが雇ったシンハラ人神職

のことである。こうして、ウィーダーガマ・マイトレーヤの活動は、ヒンドゥー教の要素を仏教に取り入れて、結局新しいかたちの仏教をつくりだすことになったのである。

5.2 異教的な儀礼の排除

ヨーロッパ勢力のスリランカ進出以降、仏教の「浄化」は、「異教的」(pagan, heathen) 要素の排除のかたちをとるようになる。これはとくにオランダ系改革派ミッションの活動により強調された点である。「異教的要素」とは具体的には「偶像崇拜 (idolatry)」と「儀礼主義 (ritualism)」にあたる。ようするに排除すべきは、グノーシスの神秘主義、カトリックの儀礼主義などであり、基本的にはキリスト教自体の問題であった。

このような傾向の中で、反オランダの性格をもつ中央高地のウダラタ王国が、寛容なカトリックに結びついていったのは当然であった。ウダラタ王権は仏教王権の性格を弱め、かえって南インド的ヒンドゥー王権あるいはローマン・カトリックの影響を受けるようになる。仏教僧団自体が次第に壊滅状態になり、ついに1729年には完全に断絶の憂き目を見る。皮肉なことにこのような「仏教王権」の性格は南インド系の「太守 (Nāyakkar) 王朝」(1739-1815) 成立後にかえって強化されたかたちで復活することになる。

スリランカでいったん断絶した仏教僧伽は、オランダの後援と、タイの僧団の援助によって、1756年に再建された。これが現在でもシンハラ仏教の主流を占める「シャム派」の起りである。「太守王朝」は、南インド出自のシヴァ派ヒンドゥー教を王にいただいたが、王国の保守派をおさえるためにかえって強力な仏教王権のかたちをとった。ひとはこれを「政治的仏教王」とよぶ。カトリック・ミッションは、最後のシンハラ王ナレーンドラシンハの共感をかちえていたが、太守王朝による仏教政策の復興は大きな脅威となったのである。

仏教再建の中心となったのは、ウェリウイタ・サラナンカラ師 (1698-1778) であった。師は、「太守王朝」第2代の王キールティ・スリー・ラージャシンハ (Kīrti Śrī Rājasimha, 1747-82) のもとで、「王師 (Rājaguru)」に就任して仏教政策の中心となった。1753年僧団が再建されると、みずからも受具式を受けて正式に比丘となり、また、新たに設けられた「僧団王 (Saṅgharāja)」の座についた (前田1986: 473-474; Wachissara 1961)。1753年の僧伽復興にともない、仏教の純化のために「僧団規約, Mahanuvāra Katikāvata (Kīrti Śrī Rājasimha Katikāvata)」が発令されたが、そこでは呪術

的な信仰が強く禁じられている。その後1770年、90年代に相次いで「僧団規約」が発令され、かえって呪術の根深さを印象づけている（Dewaraja 1988: 117, 171; Holt 1996: 25）。

サラナンカラ師は、とくに、ヒンドゥー教の影響で当時全盛をきわめていたシヴァ派の祭司と呪師の儀礼を駆逐することに熱心で、そのかわりにとだえていた仏教的儀礼伝統を次々と復活させた（de Silva, Lily 1981: 149; Wachissara 1961）。「ピリット儀礼」は、このウェリウイタ・サラナンカラ師がとくに熱心に復活をはかった儀礼のひとつである（de Silva, Lily 1981: 149）。この時代に王国内各地の仏教寺院が陸続として改修・再建され、その完成は「パリッタ」朗誦によって祝賀され、人びとの注目を集めたという。僧団を再建したキールティ・スリー・ラージャシンハ王が、とりわけ「ピリット」をよく保護したことは、『小王統史』の記述からも明らかである。

ラッカガより来れる比丘衆に対し次に楞伽の比丘に対し、多くの出家者に対し沙弥に對して、恭敬心を以て衣服等の要具（の布施）を以て彼等の特遇し、人間の主は『護経』、『吉祥経』等を説かしめたり。かくの如く多くの場合に正法を転じ、要具を施して善業積集を増大したり。信心より九千六百の金を奉施して、勝れる金製の経巻を作らせしが、この金葉の中に『転法輪経』その他多くの経巻を書かせ、王は正法説教師をして終夜説教をなさしめ、種々の物を以て供養し、数多の場合に最上の法を聞きたり。（小王統史第99章「即位祝事等」Cv.99: 25-30）

また、若きサラナンカラ師は次のような言葉を残しているが、当時の仏教僧侶はかなり墮落していたようである。

ほかの僧侶は、僧侶にふさわしくないことをやっている
ほかの僧侶に交わずに、孤独なライオンとして生きてきた
ほかの僧侶は、鬼をつかい、病氣治しや占星術をやる
ほかの僧侶は、自分の親戚を養う
そんな連中と関わるのはまったく意味がない（Wachissara 1961: 274）

僧団再建前の仏教は、ガニンナンサー（*gaṇinnāṇṣē*）とよばれる「在俗の僧侶」が中心であった。この「在俗の僧侶」は、妻帯し、儀礼のときに限って衣をつけて現れるというものだったらしい。また、医術・占星術、邪術などにもたけていたというが、これは厳格な出家主義と異教的な信仰を基調とする上座仏教の伝統からは外れていた。当然、再三の僧団改革の主たる対象は、このような異端的呪術的な伝統の排斥であった（奈良 1979: 431-432）。

こうした背景には、ほかでもないキールティ・スリー王が、ヒンドゥー教徒

として、ひたいに聖灰をつけるのをやめなかったことなど、王自身の「異教的な (heretic)」ふるまいに対する批判という意味があったともいわれる (Holt 1996: 29-30)。また、カトリックはサラナンカラ師が最後のシンハラ王ナレーンドラシンハの信任を受けるのをみて危機感を抱き、毒殺や暗殺を企てたという話もある (Wachissara 1961: 299-300, 305-309)。サラナンカラ師の「改革」が、どちらかといえればプロテスタント的色彩をもっていたことのひとつの証左である。

僧団再生を実現したシャム派は、ウダラタ王権の中枢に深く結びついていた。シャム派の僧侶はほとんど人口の約半数を占める上位カースト、ゴイガマ (Goyigama) 出身者に限られており、さらに住職はゴイガマのなかの貴族的亜カースト、ラダラ (Raḍala) が独占していた。当時王国内の領地の多くは、寺院・神社・貴族が所有し、農民がこれを占有するというかたちをとっていたが、王権を媒介にしてこれら土地所有者層が貴族的亜カーストに集中していたのである。

一方、ウダラタ王国の支配体制から外れていた低地の新興ブルジョアジー、とくにカラーワ・カーストなどが反撥し、1803年にミャンマーの僧団から具足戒を受けて帰国して「アマラプラ派」を結成した。さらにシャム・アマラプラ両派ははげしい権力闘争を繰り返していたので、これへの批判・反撥が起り、またカラーワ主導のアマラプラ派の勢力の伸張に危機感をいだいたゴイガマ出身僧侶が中心となり、1864年アマラプラ派内に理想主義的な改革派「ラーマンニャ派」が結成された (Malalgoda 1976: 162-167)。

ラーマンニャ派もミャンマーの僧団の協力で創設されたが、創設当初はアマラプラ派内の改革派の地位にとどまっていた。これが実際力を蓄えるのは「神智協会」のオールコット大佐の支持を得るようになってからである。このラーマンニャ派の大きな特徴は、村の在家信者との世俗的な交流が強い「村住仏教」としての既成宗派に対して、森の中に庵を結んで自己の修行に励む「林住仏教」の性格を強調していることである。実際には、神霊信仰を仏教から取り除こうとする傾向が強くと、既成宗派との間に「神供養 (dēvapūja) 論争」が起こった。またみづからが「戒律 (規約, *vinaya*)」を厳格にまもり、これ以外の僧団を「生臭坊主 (*samaṇa dussīla*)」とよんだ (Malalgoda 1976: 169-172)。

このようにラーマンニャ派仏教は、仏教僧団内部からの改革主義であったが、その目標とするところは、いわゆる「原始仏教」、「純粹仏教」のすがたであった。しかし実際に力をもちはじめるに「神智協会」がからんでいる点が問題である。ここではいわば、「西洋的東洋主義」と「東洋的近代化論」との「遭遇」が起こっているからである。

5.3 神智協会

シンハラ仏教のキリスト教的改革は、おもにアメリカからの影響を受けて展開した。その発端は、ヒンドゥー教の改革運動で知られる「神智協会」を創設した、オールコット大佐とブラヴァツキー夫人であった。

「神智協会 (Theosophical Society)」は、1875年にニューヨークで設立された。その中心となったのは、ロシア生まれでドイツ系のブラヴァツキー夫人 (Madame Helena Petrovna Bravatsky, 1831-91) とアメリカの退役軍人で当時ジャーナリストだったオールコット「大佐」(“Colonel” Henry Steel Olcott, 1832-1907) である。2人は「神智の双生児 (Theosophical Twins)」とみずからよんだほどの仲?であった。

ブラヴァツキーの前半生は謎に包まれているが、子供のころから霊媒の資質を持ち、17歳で結婚したがわずか3か月で夫のもとを離れて世界を放浪しはじめたようである。その後1858年ごろから本格的に霊的能力をつかいはじめ、1872年からはエジプトのカイロでセアンスによって生計をたてていた。この間、フランスの有名な「魔道中興の祖」エリファス・レヴィ (Eliphaz Levi, 1810-75) の教えも受けた。1873年にはニューヨークに渡り、当時流行していた心霊主義 (spiritualism) 的傾向にのり、愛好者のグループに加わって盛んな活動を行っていた (杉本 1998)。

これに対して、オールコットはこのような霊能者としてのブラヴァツキーをまつりあげて、みずからは協会の組織者として経営・運営をとりしきるようになった。協会の会長には当初よりオールコットが就任し、ブラヴァツキーは書記であった。両者は聖俗両面を分掌しながら協力関係を築いていた。1878年末に2人はニューヨークを旅立ち、翌1879年1月にボンベイに上陸して協会の活動の中心をインドに移した。オールコットはインドの友人を通じて「アーリア協会 (Arya Samaj)」の創始者ダヤナンド・サラスワティー (Dayananda Saraswati) に会い、ヒンドゥー教への関心をいっそう深めていった。(Farquhar 1929: 208-291; Ransom 1938: 27-122; Sinnett 1976; オッペンハイム 1992: 214-218)。

神智協会第1世代のブラヴァツキー夫人とオールコットは、スリランカ仏教およびスリランカの民族主義にとって決定的な役割を果たした。とくに仏教とキリスト教との教義論争への関心が、オールコットの心を動かしたのである。この教義論争は、イギリス植民地政府の方針転換により、シャム派のバックボーンをなしていた中央高地部の優位性がうすれ、また宗教儀礼も存亡の危機を迎える中で、おもにミッション教育を受けた改革派の仏教僧侶などが、キリスト教ミッションナリーを相手に仕掛けたも

のであった。

論争は、1866年2月から、71年（3回）、73年8月までのつごう5回行われた。仏教側の中心になったのが、ミゲットゥワター・グナーナンダ（Migettuvattē Gunānanda）師であった。とくに最後のパナドゥラにおける論争は、仏教側のグナーナンダ師がキリスト教側を論破したと伝えられている。これがのちのちまで仏教側の大きな支えとなるのである。（奈良 1979: 433-434; 前田 1986: 476-480; Dharmadasa 1992: 90-103）。仏教とキリスト教との論争はアメリカのピープルズ博士の関心をひき、博士は帰国してからこれについて一文をものした。これがオールコットの目をひき、仏教への関心を高めることになったのである。

このように、スリランカ仏教と神智協会との関わりは、イギリス植民地支配のもとで、キリスト教への反発から仏教王権が回顧されていた時期に生まれた。仏基論争に触発されたオールコットとブラヴァツキーの2人は、1880年5月に、1人のイギリス人、5人のインド人とともにスリランカを訪れた。オールコットは、すでに1879年より教義論争の主役であったグナーナンダ師やスマンガラ師と親交を結んでいた。そのため、スリランカの側からも、その来島が待望されており、いわば、西洋の仏教理解者のチャンピオンとして歓迎されたのである。

こうして、オールコットらが到着してからまたたくうちにさまざまな仏教改革事業が進められた。ブラヴァツキー夫人とオールコット大佐はみずから「三帰依五戒」にしたがって仏教徒に改宗した。そして、この年の短い滞在の間に、『仏教教理問答』（*Buddhist Catechism*）を出版し、仏陀生誕・成道の日ウエサック（5月）を国家的祝日にし、5色の仏教旗を制定するなど、大きな働きをするのである。また当時の既成宗派の世俗化・墮落に対して起こってきた新宗派結成の動きにも手を貸し、理想主義的な「ラーマンニャ派」をスタートさせたのである。（Malalgoda 1976: 242-255; 奈良 1979: 434-435; 前田 1986: 480）。

1880年には、スリランカに「神智協会」の支部が2つできた。ひとつは「仏教徒」の支部で「仏教神智協会（The Buddhist Theosophical Society）」と称し、いまひとつは、「非仏教徒」の支部あるいは「科学的」支部（Scientific Branch）で、こちらは「ランカー神智協会（Lanka Theosophical Society）」と称した。しかし、非仏教徒支部は「オカルト研究」を趣旨としていたため、仏教徒からは相手にされず、また非仏教徒は神智協会に関心がないために、すぐ行きづまってしまう。

一方、「仏教神智協会」は、さらに僧侶部門と信者部門に分かれていた。僧侶部門はヒッカドゥウェー・スマンガラ師（Hikkaduvē Sumaṅgala）が指導し、超宗派

的な性格をもっていた。オールコットはこのことを非常に重視したが、実はこの宗派を超えての協力は、1860年代の教義論争のころからすでに始まっていたのである。(Malalgoda 1976: 242-247)。また、「仏教宣教協会 (Society for the Propagation of Buddhism)」を創設したミゲットウワッテー・グナーナンダ師などの進歩派の指導者とも強い連携を保っていた (Malalgoda 1976: 250-251)。

しかし、「仏教神智協会」にとっては、僧侶部門よりも信者部門の方が重要であった。この支部はスリランカ各地に設けられるとともに、全体が一致して強力な組織をつくっていた。その主要メンバーは、すでになんらかのかたちで仏教改革に取り組んでいた人びとであり、とりわけ英語教育を受けていた新興エリートである。これらの人びとは、英国などの神智協会主義者と協力して、「仏教英語学校 (Buddhist English School, のちのAnanda College)」をつくり、また『仏教徒』(Buddhist) 誌なども創刊する。

グナーナンダ師をはじめ仏教僧侶部門の指導者は「神智」理念にはまったく関心がなく、ただ仏教の革新にのみはしつたために、次第にオールコットらと意見があわなくなり、たがいに離反していった。これにかわってオールコットらが重視したのが、この信者部門であった。ただ、いずれにしても、スリランカ側の「神智 (Theosophy)」への反応はにぶく、その関心が仏教改革に集中していたことは確かである。(Malalgoda 1976: 247-255)。

「神智協会」の活動は、イギリス支配下で、復興しつつあったインドのブラーフマンとスリランカの仏教僧侶とに手を貸して、宗教・社会・政治改革の大きな支えとなっていた。そこでは、オールコットらの「神秘主義」的「神智」思想は二の次となり、インド、スリランカの宗教・社会改革のために利用された意味もある。そのときに、「反」キリスト教、あるいは「反」キリスト教ミッションを旗印にしていたオールコットらの政治的立場が受容され、それもオールコットらが強く反対していたプロテスタンティズムの語法を身につけた新興エリートによってになわれたことが歴史の皮肉である。

5.4 ダルマパーラ

神智協会の影響のもとに、スリランカの仏教改革を推し進めたのが、ドン・デイヴィッド・ヘーワーウィタラナ (Don David Hēvāvitaraṇa) のちのアナガーリカ・ダルマパーラ (Anagārika Darmapāla, 1864-1931) である。ダルマパーラは、1880年にコロomboでオールコット大佐の講演が行われたとき、聴講者として会場にいた。祖父が「仏

教神智協会」のコロンボ支部長であったこともあって、次第にその活動に加わるようになり、1885年にはアナガーリカ・ダルマパーラと改名して、仏教改革に一生をささげる決意を示した。ダルマパーラの経歴は当時の南アジアの宗教改革家に共通して、英国流の教育を受けるなかでみずからの伝統に目覚め、「伝統」の近代的改変をとまなう「民族主義」、「独立運動」を主導するという性格をもっていた（前田1986: 480-488）。

ダルマパーラは1864年にゴイガマ・カーストの大工の子としてコロンボに生まれた。幼少のときベターのオランダ系女子学校に入り、次いでカトリック学校に入学する。さらに11歳から英国系のミッション・スクールに転じるという経歴をもっている。このようにして、プロテスタント的な教育を受けて、聖書にも親しんだのちに、コロンボのほかのエリートとは異なって、みずからの「ルーツ」をもとめて仏教の「伝統」にめざめていった。したがってその仏教改革の構想は、キリスト教のとくに新約聖書を範型としたプロテスタント的性格をもったものとなる。

ダルマパーラは、1880年にスリランカを訪れたオールコット、ブラヴァツキーとの対話から急速に「神智協会」との関係を深める。（Obeyesekere 1979: 294-301; cf. Malalgoda 1976）。1891年には「大菩提会（Mahabodhi Society）」を組織し、翌92年シカゴで行われた「世界宗教会議」にも参加する。さらに1895年には、黄衣をつけてアナガーリカ・ダルマパーラ（出家・護法）を名乗るようになる。ここに、僧団とは関わりをもたない、「有髪黄衣着用者」あるいは「在家の出家者」という存在が誕生した。これは、スリランカ仏教にとっては、歴史的大事件である。

ダルマパーラの仏教改革は、オーバーセーカラの巧みな比喩のように、「プロテスタント仏教（Protestant Buddhism）」の性格をもっている（Obeyesekere 1972: 62; 1979: 302; Malalgoda 1976: 246）。これは、ダルマパーラの民族主義者と近代主義者との二重性をよく言いあてている。

「プロテスタント」の第1の意味は、西欧とくにイギリスへの「反抗（protest）」であり、ダルマパーラの民族主義者としての性格を示している。ここで、シンハラ仏教徒の自性（identity）を確立するという「民族主義」を鼓舞するために、とくにシンハラ民族がインド・アーリヤ系出自につらなるものであることが強調された。その根拠は、当時忘却のかなたにあった『大王統史』（*Mahāvamsā*）にもとめられ、とりわけドゥッタガーマニー王がタミル王エララを駆逐した民族的英雄王としてたたえられるようになる。これは、ドラーウィダ系タミル民族に対する優位と、ヨーロッパ勢力に対する独自性の主張とをともにふくんでいたが、その根拠を仏教でいう「正法

(*dhamma*)」にもとめた(杉本1995)。

「プロテスタント」の第2の意味は、それが著しく「ピューリタンの」、「プロテスタント的」な倫理を基調としていることを意味している(Obeyesekere 1979: 302)。ダルマパーラは、スリランカがイギリスから独立するためには、みずからの社会改革が必要であることを説き、1898年には『信者規律』(*Gihī Vināya, The Daily Code for the Laity*)を出版した。

そこには、食事の作法から始まって、嘔みたばこ(キンマ)、着衣、便所の使用、道路の歩行、集会、女性のふるまい、子供のふるまい、信者の僧団への関わり、交通機関でのふるまい、村落社会の保護、病人の扱い、葬送、馬車引きの作法、シンハラ衣装、シンハラの名前、教師の職務、祭礼の執行、寺院での信者のふるまい、親へのふるまい、家庭祭祀などについて実に全200項目にも及ぶこまごまとした信者の戒律が示されている。(Obeyesekere 1972: 71-72; 1979: 307; 杉本1995)。

それとともに、宗教的には、プロテスタンティズムの影響を受けた、仏陀一仏・呪術排除・現世内禁欲主義などを特徴とする社会改革運動としての側面がふくまれている(Obeyesekere 1972: 62)。ダルマパーラの仏教改革が、信仰・儀礼体系に及ぼした影響も大きく、とくに呪術的信仰は、それが「原始的」な「迷信」にすぎないとして排斥され、仏陀一仏のみを信ずることが要請された。

タンバイヤーもまた、ダルマパーラの仏教復興運動(Buddhist revivalism)あるいはオーバーセーカラのいう「プロテスタント仏教」の特徴を、(1) 仏教聖典から規範を選択的に回復した、(2) キリスト教ミッションの「異教的(heathen)」信仰・儀礼への批判に影響されて、非仏教的な儀礼と呪術的操作を批判した、(3) シンハラ都市の中産階級に適した、ピューリタンの性道徳と家族生活でのエチケットを強調した在家の行動規範『信者規律』を制定した、(4) イギリス支配とキリスト教ミッションの影響による屈辱と制限に直面した新しい民族的自性と自尊のため、『大王統史』などで賞賛されている仏教とシンハラ文明の過去の栄光を賛美した、という4点にまとめている(Tambiah 1992: 6-7)。とくに第2点の呪術・儀礼への批判が小稿の趣旨にとっては重要である。

ここで再び注目すべきは、ダルマパーラの場合も、かつてのハーディーと同じように、非仏教的な儀礼と呪術的操作の批判あるいは「異教的(heathen)」信仰・儀礼への批判が、とくに仏教の中にふくまれるヒンドゥー的な要素の排除というかたちで強く主張されたことである。つまり、仏教にふくまれるパンテオン(神会)への信仰は、正統的な仏教にとは正反対の迷信であり、愚か者(idiot)のみがこうした

たぐいの神祇や悪霊を信ずるのだと断罪する。オベセーカラは、こうしたダルマパーラの態度に、幼少期の父との関係からくる心理的な影響をみようとしているが (Obeyesekere 1976: 247)、これについては判断を保留したい。

オベセーカラはまた、ダルマパーラの改革仏教を、ウェーバー的な意味でのプロテスタント的「現世内禁欲主義」ととらえたが (Obeyesekere 1972: 71)、これはもともと多分に神祇・鬼霊信仰などとの「混濁的 (syncretic)」な色彩を帯びていたシンハラ仏教体系を仏陀の威光のもとに一元化しようとする構想に貫かれたものにほかならない。そこでは、従来仏教の主体があくまでも出家僧侶の集団「僧伽」に限定された中世カトリック的な様相を呈していたのに対し、改革仏教の主体が、在家をむしろ主体とする民衆、大衆に開かれ、かつ在家信者を「仏教徒」として実体化する役割も果たした意義がある (杉本 1995)。

その意味で、ダルマパーラのスリランカ仏教史上に与えた歴史的意義は、(1) ダルマパーラ自身、出家・剃髪をせずに僧侶を名乗り、「有髪の黄衣着用者」になったが、これは伝統的な出家僧侶と在家信者との絶対的な区別を廃絶する意味をもっていた、(2) 「規律 (Vinaya)」はもともと僧侶集団「僧伽 (Saṅgha, 僧団)」の規約であり、在家信者は対象ではなかったが、ここで「規約」の対象が在家信者にむけられている、(3) 「信者規約」の内容が、全般的な生活改善指針のような性格をもっており、著しくプロテスタント的倫理に彩られている、という3点に要約できる (杉本 1988a; 1995)。

こうして、ダルマパーラの仏教改革および『信者規律』は、19世紀以前の仏教改革と根本的に異なった要素をもっていることが理解されるであろう。それは、近世以前の仏教改革があくまでも僧侶集団である「僧伽」の改革であったのに対して、近代以降の改革が信者をふくむ仏教徒全体に及ぶものであったという点である。この意味で、ダルマパーラの改革が、近代主義的な「現世内改革主義」の性格を強く示していることは、オベセーカラなども指摘しているところである (Obeyesekere 1979)。

このように、ダルマパーラは仏教改革運動の中心的存在であったが、政治的にはむしろ急進的な独立運動の指導者の顔をもっていた。ダルマパーラのプロテスタント仏教をいただく急進的なナショナリズムは、前章に述べた騒音問題や禁酒運動が政治化するなかでウダラタ王国滅亡100年を契機に起こった「1915年暴動」により、大きな転機を迎えることになる。

1915年暴動は、イギリス植民地支配を敵とする仏教徒ブルジョアジーのいまひとつの敵、ムスリムにむけられたものであった。そこで襲撃の対象となったのはおもに

西海岸部にすむムスリムであった。このムスリムは南西インドマラバール海岸からスリランカ西海岸部に移住してきた「海岸ムーア (Coast Moors)」とよばれる人びとであった。海岸ムーアは手広く海上交易を行い、シンハラ仏教徒は直接間接にその経済的支配を受けて反感をいただいていた。1915年3月はウダラタ王国が滅亡し、マハヌワラ (キャンディ) 条約が結ばれてからちょうど100年めにあたっていた。

続く4月にこの条約締結を記念して“National Day”の祝賀行事が全国各地で行われ、これがシンハラ仏教徒の不興をかうことになる。その矛先が、経済的に支配力をもっており、また騒音に対しても制限を要求していたムスリムにむけられたのであった。ここで禁酒運動にからんでいたシンハラ仏教徒指導者は真っ先に疑いをかけられ、穏健派・急進派を問わず逮捕された。ダルマパーラはこれ以後1920年までカルカッタに追放されてしまった。これにより禁酒運動は急速に収束し、一方ムスリムとキリスト教徒の要求で、「騒音防止条例」はいっそう強化されるようになった。このようにしてスリランカの独立運動は大きな転機を迎えたのである。

1915年暴動は、全体としてイギリス支配が緩み、現地化の方向に移りはじめた時期で、いわば民族主義にとって曙光・希望の見てきたところで起こっている。これが結果的に独立運動にマイナスに働いたことなどから、とくにシンハラ仏教徒に大きな衝撃を与えた事件である。この間、ダルマパーラの改革主義に大きな影響を与えていたのがほかならぬ「神智協会」である。神智協会は反英的な性格を強調し、飲酒を西欧がもたらした悪ととらえて禁酒運動を推進するとともに、伝統尊重の立場から騒音防止条例には反対する。しかしこの影響を受けて、仏教の純化をめざすダルマパーラ流の改革路線は後景に退き、親英的自治独立運動が主流となったのである。「東西の遭遇」は、インドにおいてもスリランカにおいてもわかには成就しなかった。それが実を結ぶには今少しの時が必要であった。

ダルマパーラの理念は、その没後20年程を経て、独立後のスリランカ国家が大きな転換点に立った1950年代半ばに国家主導のもと、初めて大きな力となった。1956年、釈尊仏陀の入滅2500年を記念して、「ブッダ・ジャヤンティ (Buddha Jayanti)」が盛大に執り行われた。これはスリランカの史書によって、シンハラ民族発祥2500年にもあたることから、宗教と民族の問題がリンクしたかたちで祝賀される結果にもなった。しかし、当時のバンダーラナーヤカ首相による仏教国教化などを中心にした「シンハラ唯一」政策が、現在に至る民族紛争の種をまいたという、マイナスの歴史的意義があったこともまた指摘されるべきである (杉本 1995)。

6 現代スリランカ仏教における呪術と儀礼

スリランカにおける仏教浄化の動きは、いわゆる「プロテスタント仏教 (Protestant Buddhism)」の仏教一元化を通じて、スリランカ仏教ナショナリズムの骨格をつくりあげる結果となった(杉本 1990: 307-312)。そして、最近の宗教儀礼の分野では、あくまでも仏教の浄化、一元化を前提条件として、仏教の再呪術化や新しい儀礼の創出などの現象が起こっている。仏教一元化の動きについてはすでに別稿で論じたので(杉本 1990)、ここではとくに「儀礼」をめぐるいくつかの新しい動きを紹介して稿をとじることにした。

独立スリランカは基本的には「政教分離主義」をとり、その影響のもとで「仏教のものは仏教に」帰属するようになった。しかしその一方で、シンハラ民族統合の象徴としての仏教はますます重要になっている。仏教自体が近代の変貌をとげたなかで、いくつかの重要な動きが起こりはじめている。その第一は、宗教としての仏教が著しく内面化・精神主義化し、とくに「瞑想」が重視される傾向が現れてきていることである。第二には、宗教が社会福祉運動として実践されるようになってきたことである。これは19世紀初頭以後のキリスト教ミッションが、その本来の使命である伝道を棚上げにして、社会福祉活動に転じていった過程を想起させる。そして第三に、小論に直接関わる仏教への一元化とそれにとまなう「仏教の再呪術化」である。仏教がプロテスタント的あるいはピューリタンの浄化されるとともに、神霊信仰などの要素は排斥されるが、現世利益的な信仰自体を払拭することができずに、仏教自体が呪術的要素をもつ傾向が現れる。とくにそれが、ピリット儀礼や菩提樹供養などに著しい。

こうした新しい仏教の動きはまた、スリランカにおける仏教ナショナリズムの盛行に深く関係している。再編され近代化された仏教をもって、ナショナリストは古来の伝統的な仏教の優位性を説く。それはキリスト教の語法でつくりなおされた改革仏教ではあるが、しかしナショナリスト的心情と著しく親和的である。こうした儀礼に関わる新しい動きを追うことで、キリスト教の影響を受けて展開してきた仏教ナショナリズムの功罪についてあらためて総括することができるであろう。

6.1 瞑想

仏教における「瞑想 (meditation)」あるいは「禪定 (*bhāvanā*)」の重要性はいま

ら始まったことではない。理想主義的ないわゆる「僧院仏教」においては「禅定」による自己修行がその要諦をなしている。また、西欧のオリエンタリストもまた瞑想好きである。しかし、スリランカ伝統の「禅定」と現在の「瞑想」とには大きな相違がある。両者は、禅定瞑想という同じ方法を用いるとはいえ、旧来の「禅定」は出家僧侶に限定されていたのに対して、現在の「瞑想」は在家信者にむしろ重点がおかれているからである。もちろん、従来通りに出家僧侶のみが「僧院 (*āraṇṇa*)」で自己修行をするという上座仏教独特の「禅定」も行われている。

しかし、これらの「僧院」が、出家者だけでなく、在家信者にも開かれ、極端な場合には外国人観光客向けの「瞑想センター」と化して、粗末な食事を提供するだけで、瞑想好きの外国人を食物にしている例もある (Gombrich 1983)。さらには、村落などでも、在家信者向けの定期的な「瞑想」会が行われることもある。調査村でも、1984年ごろから、若い僧侶の指導のもとで、月に1回定期的な「瞑想」会が開かれるようになった。このようにして、上座仏教の要諦である「禅定」が、出家僧侶に特権的なものではなくなり、在家信者にもまた外国人観光客にも開かれたものになる。ここでも僧侶の特権的な地位が否定されているのである。

こうした最近の「瞑想」ブームには、ビルマ (ミャンマー) 起源の「内観瞑想法 (*Vipassanā Bhāvanā*)」運動が大きな影響を与えている。この運動は1950年代初頭に英語教育を受けた指導的な在家信者が始めたものである。中心的な存在であるスリー・ニッサンカ (H. Śrī Nissanka) がビルマに旅行し、そこで大衆的な人気のある「内観瞑想法」を知り、これをスリランカに持ち込んだのである。19世紀以来、保守的伝統的なシャム派を批判する改革仏教は、ビルマとの関係を強め、その影響のもとで、アマプラ派、ラーマンニャ派を創設した。「内観瞑想法」の輸入もその流れにのったものといえる。そして、とき的首相コタラーワラやビルマ大使などの後援によって「ランカー内観瞑想協会 (*Laṅkā Vipassanā Bhāvanā Samitiya*)」をつくった。1955年にはビルマからの使節団が訪れ、後の大統領ジャヤワルダナも歓迎にあたった。本拠をコロンボ郊外のカンドゥボダ (*Kanduboda*) におき、またコロンボ市内に「国際内観瞑想センター」を設けて次第に活動を拡大し、急速に発展をとげる (Bond 1988: 130-138)。

ボンドによれば、この新しい「内観瞑想」運動は、5つの側面で従来の伝統主義的な「禅定」の実践と異なっているという。それは、(1) 阿羅漢性と涅槃の可能性への信念、(2) 現世放棄の必要性への信念、(3) 三蔵 (*Tipitaka*) の学習への信念、(4) 禅定 (*bhāvanā*)・瞑想の儀礼体系とその効用、(5) 内観瞑想の実践方法である (Bond 1988: 131)。

第一の点については、内観瞑想法が、出家在家を問わずすべての人びとに阿羅漢となる可能性、涅槃に到達する可能性を説くものに対して、従来の禪定では、出家僧侶にのみ開かれている。第二の現世放棄については、禪定ではそれが王道であるとされるものに対して、内観瞑想法では必ずしも必要とはされない。第三の「三蔵」についても、伝統主義者がブッダゴーサ以来の「三蔵」重視をとなえるものに対して、新しい傾向では必ずしもブッダの教説 (*dhamma*) にこだわる必要はないと考えている。また、第四の点について、伝統的には阿羅漢性は現世で達成できるものではなく、ましてや在家者がこれに至ることはできないと考えるが、内観瞑想運動はこれを可能であるとする。そして最後に、伝統主義者はこのような内観瞑想法を「誤った禪定」として批判し、対立する (Bond 1988: 131, 136-171)。

ようするに、この「内観瞑想法」は、仏教の伝統の名を借りた、著しく現世内禁欲主義的な「メディテーション (meditation)」運動である。そして、指導者たちは、長い時間をかけた解脱・涅槃の道を説くのではなく、「いまここに涅槃がある」というたぐいの速戦即決の結果を示唆している。とくに、この新しい動きは、現世内禁欲主義的で、かつ反儀礼主義的な改革仏教の特徴をよく示している。こうした東西の嗜好が奇妙なかたちで融合した信仰形態は、全般的なプロテスタンティズム化、ピューリタニズム化の方向へと、静かに動いているのが特徴である。

6.2 仏教の再呪術化

こうした瞑想の盛行にみられる仏教の内面化・精神主義化とともに、新しい動きとして注目されるのは、仏教の再呪術化である。これについては、オーバーセーカラがまず仏像の街路への進出についてあげている、オーバーセーカラが注目しているのは、1950年代からの野外の仏像の建立である。とくに目立つのが、コロンボから南部へはしる幹線道路沿いの「大仏」である。それも、三叉路の角におかれているのが目につくところである。この三叉路というのは、もともと霊的な場所とされており、村落などでも三叉路に神の祠などが祀ってあるのを見ることがある。また、祓魔儀礼のあとでも、三叉路に供物を投棄することがある。また、キリスト教の聖人の像などの近くに、これと対抗して仏像が建てられる場合もある。そして、各地で仏像の大きさを競うように、巨大な大仏が建立されているのである。このような寺院以外の場所に仏像がおかれるというのは、シンハラ仏教の伝統にはなかったことである。もちろん寺院には大きな仏陀像が祀られているが、この仏像の「街路」への進出は最近の出来事である (Obeyesekere 1972: 62-65)。

さらにオバーセーカラが注目しているのは、英語教育を受けた中流層の家にみられる「仏間 (*budu gē*)」である。これも、「神棚」をつくって、いわゆる「ケンムラ (*kenmura*)」の聖日、つまり水曜日と土曜日に燈火を点してお詣りするということはあるが、仏壇をつくってお詣りするということはなかったという。それどころか、仏陀像は、家庭の中には入ってこないものであり、唯一寺院にあるのみであった。唯一ありえたのは、仏陀像ではなく、聖人シーワリー (*Arhat Sīvali*) の像であり、これが仏陀像にとってかわったのである。こうして、寺院の中に安置され、都市社会、村落社会、家庭などから隔離されていた仏陀像が、街頭へ、また家庭へと進出していった。オバーセーカラは、このような事態がカトリックの影響であると考えている。また、「仏間」は、アナガーリカ・ダルマパーラが推奨したものだということである (Obeyesekere 1972: 65-66)。

一方ボンドは、1950年代以降のシンハラ仏教の顕著な特徴として、「新伝統主義 (*neo-traditionalism*)」をあげている。これは、近代化をくぐったのちの「伝統回帰」を意味するが、仏教における「新伝統主義」は、正統仏教の究極の目標である「涅槃」を放棄して、より現実的な信仰に流れる傾向がみられる。こうして、「儀礼主義」的、呪術的な仏教の形態が盛行することになる。仏教寺院では競って大きな儀礼を主宰し、とくにマハヌワラのペラヘラ祭を真似た寺院のペラヘラ祭が各所で行われるようになる。とくに、「ピリット儀礼」(cf. 杉本 1990) とのちに述べる「菩提樹供養」は、こうした新伝統主義の動きの顕著な例である。さらに、一度は改革仏教によって徹底的に批判された神祇信仰などが再び復活している。とくに、オバーセーカラがあげているカタラガマ神の人気はその好例といえる (Obeyesekere 1972)。また、占星術への関心の高さもこうした一連の動きの現われといえる (Bond 1988: 112-116)。

こうして、一元化された仏教は、一度否定した呪術的な性格を再び取り込んで、新たな展開をみせている。しかしながら、この「新伝統主義」は過去への「回帰」ではない。近代的改革仏教を経て、僧伽の特権が剥奪されている仏教界にあって、信仰の主体が僧伽ではなく在家信者に移っているからである。仏教の再呪術化は、主導権を握った在家信者の現実的な要請に応える僧伽の側の妥協の産物なのである。こうした在家主導の信仰形態の典型的な例が、アリヤラッナ師による「礼拝 (*service*)」としての「仏陀供養」である。また、神祇信仰の復活も、ベラワーのもつ知識が再び要請されるということではない。そこで人気を博している聖地カタラガマは、もともとヒンドゥー教の聖地であったものを、1950年代から仏舍利塔をつくり、道路を整備して、仏教の聖地とした仏教政策の産物にすぎない (Obeyesekere 1972: 73-76; Bond

1988: 114-115)。

したがって、仏教的儀礼を支えてきた「僧伽」と「ベラワー」の権威は地に落ちたままである。盛行しているのは、政治と商売がらみの「商品化された仏教」である。それは、シンハラ民族主義の商標として価値があるのであって、「信仰」、「儀礼」は二の次なのである。ここに、近代的、プロテスタント的な宗教が、ナショナリズムと容易に結びつく大きな要因がある。もちろんそれは、プロテスタンティズムがローマの普遍主義を否定する地域的ナショナリズムと深く結びついていたという内在的な理由からくるものでもある(杉本 2001; 2002b; 2002c)。

6.3 菩提樹供養

月に4回の「ポーヤ (*pōya*) 日」は仏教徒にとって重要な日である。この日はもともと比丘僧伽が行う「布薩 (*upōsatha*)」の日であるが、現在ではむしろ在家信者にとって重要な精進の日となっている。信心深い在家信者は、とくに国家的休日となる満月の布薩日に白衣をつけて寺院に集まり、「八斎戒」をまもって半日あるいは一日を過ごす。この間人びとは講堂 (*baṇaḡē*) に集まり、瞑想、仏供養、説教などに参加する。とくに「聞法」つまり「法 (*dhamma*)」についての説教が重要である。ここでは年長の信者(優婆塞 *upāsaka*, 優婆夷 *upāsika*) が中心になって、『ジャータカ』の仏教説話などが話し合われ、また僧侶自身による説教なども組まれている。ただ、布薩日の行事は寺ごとに異なっており、とくに定型があるわけではない(大岩 1986: 361-362; de Silva, Lynn 1980: 88-90)。満月の布薩日には日常的に行われている「仏供養」への参加者も多くなる。そのなかで、とくに最近目立つのが、「菩提樹供養 (*Bōdhi Pūja*)」の盛行である。

仏教にとって「菩提樹 (*bōdhiya*, *bō gaha*, *bōdhiinvahansē*)」は仏陀の成道の象徴として重視されている。スリランカの仏教では、これに歴史的経緯がからんで、さらに重要な象徴となっている。『大王統史』によれば、菩提樹は、デーワナンピヤティッサ王 (*Devānampiyatissa*, 前 250-210c) の要請により、マヒンダ (*Mahinda*) 長老の妹サンガミッター (*Saṅghamitta*) がアショーカ (*Aśoka*) 王の許しをえて、ブツダガヤーの菩提樹の分け木をもたらししたものである (*Mahavamsa*: 18, 19)。現在も、デーワナンピヤティッサ王がみずから植樹したものと信じられている菩提樹 (*Maha Bōdhiya*) がアヌラダプラに残っており、仏教徒のもっとも重要な巡礼地になっている。現在、各寺院にはほとんどといってよいほど菩提樹があるが、これらはすべて、この最初の菩提樹から分かれたものと考えられている。菩提樹はふつう回りに囲

い (*bāmma*) がおかれ、その一角に花を供養する花壇 (*mal āsana*) が設けられている (Gombrich 1971: 76-77)。調査村の起源神話をはじめ、この菩提樹を供養するために寺院が建てられた例も多い。そのためか、ゴンブリッチはこの菩提樹が寺院の場所を決める要因となったのではないかと考えている (Gombrich 1971: 77)。

この菩提樹への信仰は、古くから行われていたのは確かであるが、現在はそれが再編されて、新たな信仰形態を生みだしている。ボンドが指摘しているように、この現代的菩提樹信仰は、とくに1956年の「ブッダ・ジャヤンティ (Buddha Jayanti)」を契機に広がった新たな仏教復興運動の一環として盛行するようになったものである (Bond 1988: 114)。なかでも重要なのは、ボンド、ゴンブリッチらが等しく注目しているパーナドゥラー・アリアダンマ師 (Ven. Pānadurā Ariyadhamma) による現代的菩提樹供養 (*Bōdhi Pūjā*) の形態である (Seneviratne and Wickremeratne 1980; Bond 1988: 114; Gombrich and Obeyesekere 1988: 384-410; Gombrich 1981)。この菩提樹供養は1970年代後半にスリランカ全土で急速に普及し、またマスコミなどからも関心を集めて、シンハラ仏教の国民的儀礼へと発展した (Gombrich and Obeyesekere 1988: 389)。現在菩提樹供養はさまざまなかたちで行われているが、いずれもなんらかの意味でアリアダンマ流の影響を受けていると見てよい。

このように、現代の菩提樹供養には細部にばらつきはあるものの、基本的に次のような構成になっている (Seneviratne and Wickremeratne 1980: 737-738)。これはふつう、満月の布薩日の夜6時半から7時ごろに始まり、1時間あまり続いて8時過ぎに終わる。それほどおおがかりな儀礼ではなく、こじんまりと静かな雰囲気の中で進行するのが特徴である。

- (1) 菩提樹を万国旗やその他の「飾り」で飾る。
- (2) 菩提樹とその周りにココナツ油の燈明を点す。
- (3) 菩提樹に香煙と花を供える。
- (4) 菩提樹の根元に、芳香をはなちライムなどで浄化された聖水をかける。
- (5) 太鼓と笛などで音の供養をする。
- (6) 僧侶と参加者が、現世利益と、功德と、幸せな再生と、究極的な涅槃への到達を希って供養・読経を行う。

さらに最後の信者と僧侶による供養・読経の部分はおおむね次のような内容をもっている。この例は、アリアダンマの意向を受けて出版されている小冊子をゴンブリッ

チが翻訳したものに基づいている (Gombrich 1981: 55-71)。

1. (RP) 仏法僧三宝への帰依と八戒文
2. (UP) 悟りを開いて阿羅漢となった仏陀への讃嘆
3. (UP) 三宝讃嘆
4. (UP) 仏智 (Buddha-ñāṇam) 讃嘆, 阿羅漢としての仏陀の讃嘆
5. (RS) 偉大な仏陀の讃嘆と仏陀への供養の表明
6. (UP) 三宝への帰依, 仏陀の成道讃嘆, 菩提樹讃嘆
7. (US) アヌラーダブラの菩提樹の讃嘆
8. (UP) 燈明, 香煙, 聖水の供養の表明
9. (RSP) 三宝に懺悔→これまでに積んだ功德をあらゆる人びとにほどこし, 涅槃に到達できるように祈願する
10. (UP) 「慈經」(*Kāraṇīya Metta Sutta*) の朗誦→仏法僧の加護があることを述べる
11. (MP) 恭しい挨拶と年長者への敬意が, 長寿, 美貌, 幸福, 力を与えると説き, さらにそれが, 長寿, 健康, 昇天, 涅槃を与えると説く
(R: 僧侶に応答して信者がとなえる, U: 僧侶と信者が一緒にとなえる, M: 僧侶のみ, P: パーリ語, S: シンハラ語)

ゴンブリッチらはこの新たな形式の「菩提樹供養」をキリスト教的な「礼拝(service)」にとらえている。これは、在家信者自身が主体となるほぼ唯一の儀礼の機会だからである。一般に菩提樹供養をふくむ仏陀への仏供養 (Buddha Pūjā) は、信者が供物を持って行って、ごくかんたんな読経があるだけで、数分で終わってしまうものである。しかしこの菩提樹供養では、在家信者がパーリ語とシンハラ語による読経を1時間あまり続けることができる。このような在家信者が直接仏陀に対して供養を行う機会は伝統的仏教にはみられない。信者と仏陀との関係は、つねに僧侶・僧伽を媒介にしなければならなかったからである (Gombrich and Obeyesekere 1988: 385-386; Gombrich 1981: 48-50)。

さらに革新的なのは、仏教儀礼にパーリ語以外のシンハラ語を導入したことである。仏教的儀礼の言語はパーリ語に限定され、ここでも信者自身は直接その知識をもたず、僧侶による「翻訳」を通してのみ接することのできる知識であった (Gombrich 1981: 50-51)。このように、新たな形式の菩提樹供養が、直接キリスト教的な「礼拝」の影響を受けているとともに、出家僧侶による特権的言語、特権的知識

の独占を在家信者に開放するというプロテスタント的な「語法 (idiom)」に基づくものである。

菩提樹供養は、スリランカ全土に急速に広まっている。1980年代後半の中央高地農村では、各村の寺院で実にひんばんにみられるようになっていた。それは、従来の菩提樹信仰がもっていた悪霊祓い儀礼の野卑さを失い、清潔かつ浄化された儀礼として行われている (Gombrich and Obeyesekere 1988: 408-409)。そして、村住の仏教寺院にとって菩提樹供養は、布薩日のお籠りとセットになって熱心な仏教徒のあかしとして受け入れられている。これもまた、東西の嗜好の奇妙な融合形態である。

6.4 文明化のパラドックス

小論ではここまで、スリランカにおけるキリスト教の受容の歴史をかたんに回顧したのち、カトリック、プロテスタント、国教会の順に宗主国が交代したスリランカにおいて、宗教儀礼観の違いがじっさい宗教政策にどのように反映され、またその結果どのような帰結をもたらしてきたのかを、不十分ながら、いくつかの側面から概観してきた。

とくに、カトリック国のポルトガルに次いでスリランカを支配するようになったプロテスタント国オランダが、いわゆる「ポーピッシュな」あるいは「異教的な」信仰を徹底的に排除しようとしたこと、それに次いでスリランカに入った国教会および米英のプロテスタント系ミッションの影響が、いっそう拍車をかけたことが明らかになった。ここにみられるのは、単純な宗主国と被支配国との関係なのではない。それはヨーロッパ諸国間の権力闘争に植民地が巻き込まれているという構図である。それは、次のイギリス支配においても同断である。

いったんは旧ウダラタ王国支配体制を継承したイギリスが、1830年代の植民地政策自体の転換により、王国とカースト制を緊密に結びつけていた「王役 (Rājakāriya)」制度を放棄せざるをえなくなり、また、騒音・飲酒の取り締まりも強化されて、儀礼を支えていた経済的・人的資源を失う結果になったこと、そして、その結果、儀礼への人びとの動員に現金が介在するようになって、大きく状況が変化したことが明らかになった。ここでも、問題はイギリスとスリランカの間にはなく、あくまでも、大英帝国内部での、高教会対福音主義という対立の構図が前面に出ている。

一方、全般的な近代化・合理化の流れを受け、また神智協会の強い影響のもとに、アナガーリカ・ダルマパーラに代表される近代的「プロテスタント仏教」への一元的統合化が起こる。その結果、カトリック的なマリア崇拜、偶像崇拜、儀礼主義など

が一掃され、スリランカ仏教は著しくプロテスタント的、ピューリタンの色彩を強める。ここでは、西欧の影響を強く受けたダルマパーラが、伝統的な僧伽中心の仏教とは別の次元で、在家の信仰エリートを中心にした新たな仏教を生みだしている。

こうした流れの中で、一貫しているのは、ひとつには、キリスト教世界におけるカトリックとプロテスタントの対立を背景にした異教的な (heathen, pagan) 慣習、偶像崇拜 (idolatry)、儀礼主義 (ritualism) などの排除・剥奪である。ここには、とくに19世紀以降の世界の全般的なプロテスタント化の流れが反映されている。その一方で、スリランカの文脈に則していえば、仏教的要素とヒンドゥー的要素とを弁別して、仏教の浄化、国教化、一元化が進められたことである。ここには、「異教」の権化としてのヒンドゥー教とでもいうべきイデオロギーが潜在しているが、それはヨーロッパ・キリスト教世界がつちかってきた「宗教」の定義そのものの問題が重要な背景をなしている。こうして、われわれの関心は、「宗教 (religion)」とはなむぞや、しかして「仏教」とは、というきわめて重要かつはなはだしく難解な問いへと導かれることになる。すでに述べたように、この点を論じるためには、別稿をまたなければならぬ。

1970年代以降、プロテスタント化した一元的仏教が、新たな時代のナショナリズムとの関係で、瞑想ブーム、再呪術化、菩提樹信仰などのかたちをとって、再び前近代的な様相をもみせるようになってきている。それは、ダルマパーラに代表されるいわば「モダン」な仏教ナショナリズムとは一風かわった、「ポスト・モダン」における新しい仏教とナショナリズムとの関係を生みだしている。その根底に、プロテスタンティズムとナショナリズムとの親和的な関係があることはすでに指摘した通りである (杉本 2001; 2002b; 2002c)。

再呪術化の機制は、すでにウェーバーが予見していたことであるが、これを新たな仏教ナショナリズムとの関係で、宗教をめぐる「文明化」のパラドックスの状況としてとらえなおす必要があると考えている。このことにより、とくに宗教・文明間対立が、世界秩序を根本からゆるがそうとしているときに、問題の根源にまでたちかえって考察する必要があると考えているからである (杉本 2002b)。

スリランカにおける宗教儀礼をめぐる状況は、めまぐるしく変貌し、また社会政治的に大きな役割を果たしてきた。一方で、スリランカを植民地としたヨーロッパ・キリスト教世界内部での権力闘争という要因があり、その一方で、スリランカ内部でのナショナリズムをめぐるエリート間の覇権争いもある。さらには、異教的とさげすまれた儀礼は、プロテスタント的な装いをとりながらも、粛々として復興をとげて

いる。それは、かつてあった形式の復活なのではなく、新しい革袋に盛った古酒である。それは精神、語法においてかつてのものではなく、近代的、合理的な性格を特徴としている。

スリランカにおける宗教儀礼の系譜学を通じて、ひとつには、人類学者が好んで繰り返してきた、悪辣な宗主国、したたかな抵抗、という単純な二項対立図式がまったく無効であるどころか、かえって有害であることが明らかになる。さらに、宗教儀礼の近代化、合理化の語法の強靱さをみるとともに、それに抗して、あくまでも現世利己的な儀礼が繰り返し復興しているところに、人の世の機微をみないわけにはいかない。こうした、大きな問題構成の中での細部への徹底したこだわりこそが、人類学者の本懐だといえる。小稿はそうした趣向でのさやかな試みである。

儀礼の受難、楞伽島綺談はこれにて幕である。

文 献

石井米雄

1975 『上座部仏教の政治社会学』東京：創文社。

大岩碩

1986 「シンハラ仏教社会の生活慣習と村人の上座仏教—事例研究」前田惠學編『現代スリランカの上座仏教』pp.326-377, 東京：山喜房仏書林。

片山一良

1974/77 「バリ (Bali) 儀礼—歴史とその意味」『宗教学論集 (駒沢大学)』7: 79-91, 103-122。

杉本良男

1985 「キャンディ・ペラヘラ祭とワリヤク祭祀」白鳥芳郎・倉田勇編『宗教的統合の諸相』pp.117-149, 名古屋：南山大学人類学研究所。

1988a 「シンハラ仏法論」千葉正士編『スリランカの多元的法体制』pp.269-313, 東京：成文堂。

1988b 「花と山地とマラバル—スリランカ・ウダラタのコホンパー・カンカーリ儀礼」白鳥芳郎・杉本良男編『伝統宗教と社会・政治的統合』pp.227-292, 名古屋：南山大学人類学研究所。

1989 「シンハラ星辰論」『アカデミア (人文・社会科学編)』50: 127-190。

1990 「裏表護呪経儀礼—スリランカ・ウダラタのピリット」『アカデミア (人文・社会科学編)』51: 215-335。

1995 「民族宗教と国民宗教—スリランカにおける宗教・民族問題」杉本良男編『宗教・民族・伝統—イデオロギー論的考察』(南山大学人類学研究所叢書) pp.215-236, 名古屋：南山大学人類学研究所。

1997 「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』pp.124-145, 京都：世界思想社

1998 「神智協会と民族主義—西欧的インド観とインドの近代化の遭遇」大胡欽一・加治明・佐々木宏幹・比嘉政夫・宮本勝編『村武精—古稀記念論文集 社会と象徴—人類学的アプローチ』pp.381-393, 東京：岩田書院。

2001 「儀礼の受難」杉島敬志編『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』pp.246-270, 京都：世界思想社。

2002a 「問題提起—宗教と文明化の二〇世紀」杉本良男編『宗教と文明化』pp.11-31, 東京：ドメス出版。

- 2002b 「帝国の夢，国家の軛——福音と文明化のパラドックス」杉本良男編『福音と文明化の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告31）pp.13-53, 大阪：国立民族学博物館。
- 2002c 「地上の批判から天上の批判へ」『民博通信』98: 18-19。
- 高島稔
1980 「ウダ=ラタ寺社領地考」『北海道大学文学部紀要』46: 1-122。
- 東田雅博
1996 『大英帝国のアジア・イメージ』（Minerva 西洋史ライブラリー14）京都：ミネルヴァ書房。
- 奈良康明
1979 『仏教史Ⅰ——インド・東南アジア』（世界宗教史叢書7）東京：山川出版社。
- 前田恵學編
1986 『現代スリランカの上座仏教』東京：山喜房仏書林。
- ウェーバー，マックス
1983(1921) 『ヒンドゥー教と仏教（世界宗教の経済原理Ⅱ）』深沢宏訳，東京：日貿出版社。（*M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Hinduismus und Buddhismus.*）。
- オッペンハイム，ジャネット
1992(1985) 『英国心霊主義の擡頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』和田芳久訳，東京：工作舎（Janet Oppenheim. *The Other World: Spiritualism and Psychological Research in England, 1850-1914.* Cambridge: Cambridge University Press.）
- リーンハート，G.
1967(1964) 『社会人類学』長島信弘訳，東京：岩波書店。（G. Lienhardt. *Social Anthropology.*）
- Almond, Philip C.
1988 *The British Discovery of Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Ames, Michael M.
1973 Westernization or Modernization: The Case of the Sinhalese Buddhism. *Social Compass* 20: 120-128.
- Arasaratnam, S.
1996 *Ceylon and the Dutch, 1600-1800.* Aldershot, Hampshire: Variorum.
- Asad, Talal
1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Balagangadhara, S.N.
1994 *'The Heathen in His Blindness...': Asia, the West & the Dynamic of Religion.* Leiden: E.J. Brill.
- Bandarage, Asoka
1983 *Colonialism in Sri Lanka: The Political Economy of the Kandyan Highlands, 1833-1886* (New Babylon, Studies in the Social Sciences 39). Berlin: Mouton.
- Bond, George C.
1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response.* Columbia: University of South Carolina Press.
- de Silva, K.M.
1965 *Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon 1840-1855.* London: Longmans.
1981 *A History of Sri Lanka.* Delhi: Oxford University Press.
- de Silva, Lily
1981 Paritta: A Historical and Religious Study of the Buddhist Ceremony for Prosperity in Sri Lanka. *Spolia Zeylanica* 36: 1. Colombo: National Museum.
- de Silva, Lynn
1980(1974) *Buddhism: Beliefs and Practices in Sri Lanka* (2nd ed.). Colombo.
- de Silva, W.A.
1911 Notes on the Bali Ceremonies of the Sinhalese. *Journal of the Royal Asiatic Society (Ceylon Branch)* 22(64): 140-157.

- Dewaraja, L.S.
1988(1972) *The Kandyan Kingdom of Ceylon, 1707-1782* (Second Revised Edition). Colombo: Lake House.
- Dharmadasa, K.N.O.
1992 *Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Dirks, Nicholas B.
1987 *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge South Asian Studies).
- Don Peter, W.L.A.
1979 The Catholic Presence in Sri Lanka through History, Belief, and Faith. In J.R. Carter (ed.) *Religiousness in Sri Lanka*. pp.243-272. Colombo: Marga Institute.
- Dumont, Louis
1980(1966) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. (Complete Revised English Edition) London: Paladin.
- D'Oyly, Sir John
1975(1835) *A Sketch of the Constitution of the Kandyan Kingdom*. Dehiwara: Tisara Prekasakayo.
- Evers, Hans-Dieter
1972 *Monks, Priests and Peasants: A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*. Leiden: E.J. Brill.
- Farquhar, J.N.
1929 *Modern Religious Movements in India*. New York: Garland.
- Fuller, Chris J.
1978 British India or Traditional India?: An Anthropological Problem. *Ethnos* 42: 95-121.
- Gombrich, Richard F.
1971 *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon.
1981 A New Theravadin Liturgy. *Journal of the Pali Text Society* 9: 47-73.
1983 From Monastery to Meditation Centre: Lay Meditation in Modern Sri Lanka. In P. Denwood and A. Piatigorsky (eds.) *Buddhist Studies: Ancient and Modern*. pp.20-34. London: Curson.
- Gombrich, R.F. and G. Obeyesekere
1988 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Gunasekara, Alex
1978 Rajakariya or the Duty to the King in the Kandyan Kingdom of Sri Lanka. In W.D. O'Flaherty and J.D.M. Derrett (eds.) *The Concept of Duty in South Asia*, pp.119-143. New Delhi: Vikas.
- Harvard, William M.
1823 *A Narrative of the Establishment and Progress of the Mission to Ceylon and India*. London.
- Hardy, R. Spence
1841 *British Government and the Idolatry of Ceylon*. London: Crofts and Blenkarn.
1880 *Manual of Buddhism: In its Modern Development*. Edinburgh: Williams and Norgate.
- Hocart, A.M.
1950 *Caste: A Comparative Study*. London: Mathuen.
- Holt, John Clifford
1996 *The Religious World of Kirti Sri: Buddhism, Art, and Politics in Late Medieval Sri Lanka*. New York: Oxford University Press.
- Inden, Ronald
1990 *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jayasekera, P.V.J.
1984/85 Temperance and Nationalism in Sri Lanka. *Kalyani* 3 & 4: 283-312.
- King, Richard
1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. New Delhi:

- Oxford University Press.
- Knox, Robert
1966(1681) *An Historical Relation of Ceylon*. Dehiwara: Tisara Prakasakayo. (ノックス『セイロン島誌』濱屋悦次訳, 平凡社東洋文庫, 1994).
- Latoulette, K.S.
1957-1961 *Christianity in a Revolutionary Age* (5 vols.) New York: Harper & Brothers (Greenwood reprinting).
- Lawrie, A.C.
1896/98 *A Gazetteer of the Central Province of Ceylon* (2 vols.) Colombo: George J.A. Skeen.
- Malalgoda, K.
1976 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Neill, Stephen
1964 *A History of Christian Missions* (The Pelican History of the Church, vol.6). Harmondsworth: Penguin Books.
1985 *A History of Christianity in India 1707-1858*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obeyesekere, Gananath
1972 Religious Symbolism and Political Change in Ceylon. In B.L. Smith (ed.) *Two Wheel of Dhamma*. pp.58-78. Chambersburg: American Academy of Religion.
1976 Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagārika Dharmapāla of Sri Lanka. In Frank E. Reynolds & Donald Capps (eds.) *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. pp. 221-252. The Hague: Mouton.
1979 The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change. In M. Roberts (ed.) *Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka*. pp.279-313. Colombo: Marga Institute.
- Oommen, T.K. and Hunter P. Mabry
2000 *The Christian Clergy in India, Volume 1: Social Structure and Social Roles*. New Delhi: Sage Publications.
- Pieris, Ralph
1956 *Sinhalese Social Organization*. Colombo: The Ceylon University Press Board.
- Raheja, Gloria G.
1988 *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roberts, Michael
1990 Noise as Cultural Struggle: Tom-Tom Beating, the British, and Communal Disturbances in Sri Lanka, 1880s-1930s. In Veena Das (ed.) *Mirror of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. pp.240-285. New Delhi: Oxford University Press.
- Rahula, Walpola
1966 *History of Buddhism in Ceylon* (2nd ed.). Colombo: M.D. Gunasena.
- Ransom, J.
1938 *A Short History of the Theosophical Society*. Adyar, Madras: Theosophical Society.
- Rogers, John D.
1987 *Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka*. London: Cuzon Press.
- Ruberu, Ranjit
1962 *Education in Colonial Ceylon*. Kandy: Tha Kandy Printers Ltd.
- Sarachchandra, E.R.
1966(1952) *The Folk Drama of Ceylon* (2nd ed.). Colombo: The Department of Cultural Affairs.
- Scott, David
1994 *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1999 *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press.
- Sedaraman, J.E.
1967 *Baliyāga: Vicāraya (deveni kotasa)*. Colombo: M.D. Gunasena.

- Seneviratne, H.L. and Swarna Wickramaratne
1980 Bodhi-puja: Collective Representations of Sri Lanka Youth. *American Ethnologist* 7:
734-743.
- Sinnett, A.P.
1976(1886) *Incidents in the Life of Mme. Blavatsky*. New York: Arno Press.
- Spencer, Jonathan (ed.)
1990 *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*. London: Routledge.
- Stocking, George W., Jr.
1971 What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute: 1837-1871. *Man* 6:
369-390.
1987 *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja
1992 *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London:
The University of Chicago Press.
- Tennent, James Emerson
1850 *Christianity in Ceylon, Its Introduction and Progress under the Portuguese, the Dutch, the
British and American Missions: With an Historical Sketch of the Brahmanical and Buddhist
Superstitions*. London: John Murray.
- Wachissara, K.
1961 *Vālivita Saranankara and the Revival of Buddhism in Ceylon*, Ph.D. Dissertation, London
University.
- Yalman, Nur
1967 *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*.
Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- UHC: *University of Ceylon History of Ceylon*, Vol. I, Vol. III, K.M. de Silva (ed.), Colombo: The
Ceylon University Press Board, 1973.
- WCE: *World Christian Encyclopedia* (Second Edition), David B. Barrett, George T. Kurian and Todd M.
Johnson (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2001.

